MEMORIA ROTA Exilios y Heterodoxias

María ZAMBRANO

PREMIO «MIGUEL DE CERVANTES» 1988

Senderos

Los intelectuales en el drama de España
La tumba de Antígona

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

María Zambrano

SENDEROS

LOS INTELECTUALES EN EL DRAMA DE ESPAÑA
LA TUMBA DE ANTÍGONA

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Primera edición: marzo 1986
Reimpresión: mayo 1989

© María Zambrano, 1986
© Editorial Anthropos, 1986
Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona
ISBN: 84-7658-005-3
Depósito legal: B. 19.444-1989
Impresión: Policrom. Tánger, 27. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

PRÓLOGO

Indudablemente que el cambio de título, *Los intelectuales en el drama de España,* y este que ahora aparece, SENDEROS, en la colección «Memoria Rota, Exilios y Heterodoxias» de Anthropos Editorial del Hombre, exige una cierta explicación.

Los motivos de este cambio no se pueden deber ni al capricho y, menos aún, a un superficial deseo de aparecer como un libro nuevo, siendo en realidad un libro ya publicado.

Y es que no se trata en verdad del mismo libro. El nuevo título señala la diferencia de un modo, todo lo preciso que se puede, a cosas del pensamiento. *Los intelectuales en el drama de España* fue escrito coetáneamente con los acontecimientos de la guerra. «San Juan de la Cruz (De la "Noche oscura" a la más clara mística)» fue publicado en *Sur* (Buenos Aires), en el último mes del año 1939, y terminado el 16 de julio en Morelia (México), es decir, en el exilio. Se añade «La tumba de Antígona», obra publicada en 1967, porque responde a la inspiración del exilio diariamente en París y más tarde en una aldea del Jura francés.

Antígona me hablaba y con naturalidad tanta, que tardé algún tiempo en reconocer que era ella, Antígona, la que me estaba hablando. Recuerdo, indeleblemente, las primeras palabras que en el oído me sonaron de ella: «nacida para el amor he sido devorada por la piedad». No la forcé a que me diera su nombre, caí a solas en la cuenta de que era ella, Antígona, de quien yo me tenía por hermana y hermana de mi hermana que entonces vivía y ella era la que me hablaba; no diría yo la voz de la sangre, porque no se trata de sangre sino de espíritu que decide, que se hace a través de la sangre derramada históricamente en destino insoslayable que las dos apuramos. Y aún después de tantos años de partida de ella, mi hermana única, de esta tierra, creo que sigo apurando yo sola, aunque sola no se podría porque no es un destino de soledad, y de ser un delirio sería un delirio de hermandad, de fraternidad. Sería, pues, la revelación de todo lo que antecede a este libro desde su primera página.

Los hechos de la historia que, lejos de ocultar, dejan transparentarse a la vida, acaban arrojando su sentido muy tarde, es decir, cuando ya no hay remedio, cuando no se podría dar un paso atrás, ni tan siquiera en sueños; es lo que diferencia a la verdadera historia, es decir, la inexorable, la que lo ha movido todo desde el principio de la vida, de aquellos a quienes visita o a quienes elige. Todo parece estar ordenado por ella desde un comienzo, me atrevería a decir que en ciertos casos, desde antes de haber nacido individualmente. La verdadera historia, de aquellos que la tengan, es en verdad prenatal, y para no inculpar a los padres inmediatos, diríamos mejor y más justamente, ancestral. Y el ancestro no tiene a veces piedad de aquel sujeto, de aquel individuo que él ha engendrado, especialmente si este ancestro tiene que ver con la piedad; entonces el ancestro devora al amor, a la más terrible de las pasiones según se cree. Devora, inclusive, a toda pasión incluida la soberbia; es capaz de sacarnos de todo paraíso.

Qué hubiera sucedido al autor de este libro, que cier-

tamente no es el único y lo digo con cierto rubor, pues que el escribir ha sido para mí también una invencible exigencia, un mandato, nada hice para ser escritor y mucho menos escritora (por cierto, me ha tocado conocer algunos que creyeron, no españoles, que la guerra de España se había dado para que ellos escribieran, les dio el argumento que no hubieran tenido de otra manera).

De ahí el título de SENDEROS que me deja una cierta paz, esa paz indispensable para el escritor y para la pobre escritora que soy y que nunca quise ser. Esa paz que proviene de haber hecho simplemente y de la mejor manera posible lo que tenía que hacer. Y así lo ofrezco, por mucha paz que tenga, como todo lo que ofrezco a través de la palabra, con temblor. Cuándo dejaré de escribir, me pregunto, cuándo, Señor, dejaré de temblar.

MARÍA ZAMBRANO
Madrid, 6 de septiembre de 1985.

LA EXPERIENCIA DE LA HISTORIA
(Después de entonces)

No habría historia, se nos figura, si el hombre no fuera esa criatura necesitada de tanto para su simple ir viviendo, necesitada hasta de una revelación: de verse y de ser visto. Ya que sin saberse o soñarse visto no empieza tan siquiera a ver. Y de revelar él, él mismo, en la noche de sus tiempos. De darse a la luz, pues: ¿de irse naciendo?

Ya que si el tiempo que condiciona la vida humana fluyera sin arrojar sobre su paso la sombra de sí mismo, si no fuese curvilíneo, como parece que lo sea todo en esta tierra, la historia sería un espejo claro como esos remansos de algunos ríos que pasan espejando cielos y tierras, y algunas ciudades que de tal privilegio gozan. Y las imágenes del pasado fielmente aparecerían y se andaría entre ellas casi como entre la naturaleza, en el supuesto de que la naturaleza se vea así de nítida en todo momento. Pero en el tiempo todo se aparece cóncavo o convexo, especialmente el pasado que, para ser salvado de la deformación que llega tan fácilmente hasta lo grotesco, ha de ser enderezado, restituido a lo que era y más aún a lo que iba a ser. El tiempo envuelve a lo inédito, al prometido ignorante de lo que le espera; ese adolescente angustiado, ese

joven que rompe su angustia con la acción, sintiéndose en el centro de los tiempos. Y en esto razón tiene, pues que cualquier momento verdaderamente vivido está en el centro de los humanos tiempos. Y así, vivir de cierto el momento que le es dado es la cuestión que planea sobre esa criatura que se cree aparecer a modo de sol reinante sobre el horizonte que ni siquiera ve. Pues que todo en este planeta tiende a ocultarse y hasta a hundirse: el tiempo y la historia, el ser viviente adensando así esos «ínferos» que desde los comienzos amenazan devorar ser y vida. Y así, más que sobre una tierra que acoge y sustenta, el hombre parece estar depositado sobre las aguas de las que como un sol naciente apenas emerge, mientras él se cree poseer ya un rostro por entero, un rostro suyo.

El atolondramiento que se achaca a todo joven y también al ensimismado tienen su razón. Pues que la Razón está desde un principio, desde antes del comienzo. Y hacia ella el joven se mueve llamándola desesperadamente a veces, buscándola en las concavidades del tiempo apenas pasado, cuando se ve acometido desde su posición solar por los amorfos materiales que arroja sobre él la historia infernal. Y también cuando se siente muy vivamente oprimido por la historia que todavía le envuelve, que le seguirá envolviendo si no se libra de ella. Cuando el orden del que padece hambre y sed —él, el revuelto o revolucionario— encuentra cuanto más fragmentos, lo que es decir ya mucho. Pues que el fragmento revela la existencia de la totalidad de la que es fragmento y no un simple, amorfo, pedazo. Y luego, la huella, la traza de los pasos de aquellos que fueron tan jóvenes como ellos son en ese su ahora y que vivieron el asombro de aquel su *ahora* que ya es *entonces*.

Y así, me ha movido tanto este requerimiento de unos jóvenes que acepto el que vuelvan a la luz las trazas de algunos pasos del «entonces» de aquella mi juventud. Unas trazas olvidadas por mí en cuanto tales, de algunos pasos decisivos que aquella juventud de entonces se vio en

el caso de dar. Olvidadas, sí, porque el *entonces* sigue siendo *todavía* por haber sido vivido tan verdaderamente sin regateo alguno. Y no es cosa de volver atrás. ¿Sería posible para quien esto escribe, y más que por ella misma por los que desde entonces fueron devorados por la historia o amordazados por el sepulcral silencio de innumerables años, no ofrecer ahora aquellos artículos escritos en un instante, apasionadamente, por hambre de justicia y de verdad, de orden? En un instante, sí, como se hacía todo lo que de veras se hacía entonces. Un entonces al modo de una aurora desvalida alzándose sin pestañear sobre la negrura que ya masticaba su presa.

Una aurora nueva como el resurgir de una España niña. «La Niña» fue llamada la República decimonónicamente. Y por ello no era una denominación al uso. No nos sentíamos herederos de nada. Hijos sí, esto sí, con la función propia del hijo desde siempre, la de tener que despertar un tanto a los padres. Enseguida la República, en su breve e indeleble existencia resultó ser la Niña. Esa que aparece inconfundible en la pintura española y en especial en el más diáfano cuadro de historia que se haya escrito, íbamos a decir y no lo corregimos, *Las Meninas* de Velázquez. Esa niña que no puede acabar de coger la rosa que le ofrece su enigmática aya. Rodeada de monstruos del inconsciente mientras en la claridad del fondo al maestro, que mira cuando se está yendo, deja entregada su mirada. Y en el espejo del fondo, las figuras casi ahogadas de los reyes como si desde un pasado remoto estuviesen mirando así todo sin ver apenas nada. ¿Y quién mira a la Niña? Todo parece estar y moverse en función de ella, centro pálido, indefenso. Alba incipiente detenida en un tiempo cuajado, ofrece tan sólo su presencia que sólo el fluir del tiempo vivificaría.

Como en un sueño, el mínimo espacio que separa la mano de la rosa tendida mide el tiempo que la separa de la plenitud. Tal como la mano y la llave que en las dos puertas consecutivas del palacio de la Alhambra se osten-

tan medirían el tiempo del cumplimiento total de lo humano, según sus constructores.

Y llegó al fin el tiempo de que la Niña despertara con vida. La rosa no abierta todavía se alzaba. Era ya la aurora. Una aurora que había de ser sostenida como todas lo han de ser. Así el día cuando se cumple no hace sino continuarla a través de las horas diversas. Pero esta nuestra aurora fue ahogada en sangre, en su propia sangre destinada a la vida. Y sepultada más viva todavía, como un germen. Una razón germinativa, germinante en lo escondido de la historia, en su centro vivo. Y mientras tanto, infatigablemente, la muerte funcionaba. Mas sin que llegara el olvido. Y así, en la pantalla de un tiempo detenido, una forzada atemporalidad recogía las imágenes, que siempre las mismas pasaban y repasaban. No se abría el claro de un espejo que aun acuoso reflejara alguna imagen verídica. Sólo el sacrificio extremo daba testimonio. Mas ¿de qué? Sacrificio mudo, sangre sin palabra. La palabra yacía cuajada, la palabra que aun cuando transparenta mínimamente la verdad es vida en sí misma. La palabra viva con el aliento de la verdad. Pues que la mentira cae pesadamente, es una sentencia de muerte. Muerta ella misma ya. Sólo por esa su falta de aliento se la reconocería. Y así, el que la profiere ahueca la voz, hace un vacío donde resuena sin eco y ha de reiterarla una y otra vez. O con voz neutra sin la menor vibración, la sirve inapelable y fantasmalmente.

Mas la mentira no se siembra, prolifera, ocupa la extensión que ella misma ha de ir haciendo, lo que fácil le resulta cuando todos los medios están para ello dispuestos. Y, mientras tanto, la verdad sepultada germina.

Y ahora, para que el momento de ese ahora sea en verdad histórico, se hace necesaria la experiencia, que es fruto de la conciencia. Mas para que la experiencia histórica se dé como indispensable en este Occidente, habría de entenderse —de sentirse ante todo— la conciencia en forma diferente de la dada por sabida. Es decir, que la

primera experiencia que habría de surgir es la del ejercicio de la conciencia misma. Pues que hasta ahora la conciencia suele deslizarse por un tiempo plano, allanador de sucesos, desconocedor de la multiplicidad que el tiempo despliega en la vida humana. Es necesario que deje intacta la semilla de vida germinante siempre visible o escondidamente, que respete lo escondido y no pretenda imponer la claridad —la racionalista «*clarté*»— que tantas realidades luminosas oculta.

Habría por tanto que distinguir entre lo que se presenta como claro y lo que en su palpitar oscuro crea claridad. Tal como el centro oscuro de la llama que ilumina, la llama que hace ver además de todo lo que ilumina la pasión propia de la luz que ante nuestros ojos se hace, de la luz que ha de ser alimentada, enderezada. Una luz de la que el sujeto *participa haciéndola*, no recibiéndola en modo inerte: la verdad viviente que sólo aquel que la mantiene y en ella está dispuesto a quemarse puede ofrecer. Un símbolo o al menos una imagen de la experiencia que sólo reencendiéndose en una fe inicial llega a darse. Ya que la fe es semilla, razón viviente.

Se incurre en creer comúnmente, como poso del pensamiento más alto, que el desengaño sea el fruto de la experiencia. Debilidad del amor es más bien cuando no ve instaurado —sino por el contrario vencido— lo que fue su objeto. Y achicado se retira, queriendo borrar sus huellas. Y así a las épocas de fe revolucionaria, según se denominan, en que se revela el «sueño creador», decimos nosotros, suceden momentos históricos de falsa y apresurada «experiencia», en los que el palpitar de la fe se anonada. Y aquellos mismos cuya fe *entonces* tan naturalmente ardía la descalifican como delirio, o como el haber sido «arrastrados» por las circunstancias y quieren disculparse y más gravemente aún justificarse ellos, en vez de afanarse en descubrir esa unión irrenunciable, aunque totalmente nunca se logre, de la fe y de la razón a la que todo

ser humano está propuesto. Y que el hombre ha de hacer haciéndose él mismo, humanizando su historia.

Se nos da a conocer la verificación de ese suceso inevitable si se sigue la tendencia «natural» señalada al comienzo de estas líneas de la caída o despeñamiento de todo lo que se alza como promesa, de toda anunciación. Lo que se llaman «épocas revolucionarias» son épocas *de anunciación*. La revolución, toda revolución, hasta ahora no ha consistido sino en una anunciación —tal la más honda que marca a este Occidente, la propuesta por el cristianismo—. Y su vigor se ha de medir por los eclipses y caídas que soporta.

Únicamente la experiencia histórica puede evitar la persistencia de la decretada ocultación. La experiencia que no desmitifica sino para extraer del mito su sentido. Y mítica es la guerra de España. Uno de los pocos mitos de esta época que no acaba de pasar, que no fluirá hasta que su verdad no se haga visible.

Y así, quienes con la pasión de la llama acogimos en nosotros el germen del mito sabemos sin engaño algo de su génesis, si se es leal a aquello vivido tal como se vivió, cuando no se sabía que fuera a ser un mito, y por tanto resultaba inimaginable. Y lo más desleal habría sido vivirlo como un mito. Pues que vivir un acontecimiento, sea histórico o simplemente personal, en función mitificante es negarlo como verdad viviente. Ni tan siquiera el vislumbre de que tal suceso llegue a ser algún día un mito sería soportable. Y el irresistible anhelo dé que lo amado revele tras de ser muerto su verdadero rostro se alía más con el ansia de que una cierta resurrección ofrezca la entera verdad que la vida no permitió. Extraer de la realidad relativa la verdad subsistente; de la mezclada sustancia, la esencia indeleble, es la tarea de la experiencia.

Asistir a la constitución del mito y aún sin llegar a él, a la «realidad histórica» de lo vivido, desprendida ya, objetivada en el mejor de los casos, fragmentada, despedazada como el cuerpo de Osiris, constituye una verdadera

experiencia de la historia. Ver el «drama» convertido en objeto de estudio o en novela o en cualquier otra forma de narración. Y asistir al cuento con la normal incapacidad que el sujeto del cuento sufre de contar él mismo ese su «cuento». «No; no era así, no era eso, nada de eso.» La visión de después, en la conciencia histórica tan necesaria como débil en este hoy, no da de sí para recoger el «drama». Y quienes entonces desplegaron su esfuerzo para recogerlo se sienten vencidos.

Y así estos artículos escritos en aquel final del año 36 en Santiago de Chile, encaminando tan sólo alguna verdad que de tan diáfana habría sido innecesario decir, me parecen ahora meros signos de un padecer que no hacía más que comenzar. Pues que las razones se mantienen en pie por sí mismas. Y, por desventura, el dintel de aquel conflicto entre el hombre que pide vivir y la historia, la antihistoria más bien, que lo condena sigue en pie. No ha habido «progreso» alguno sino en la abismática caída que reitera su amenaza. A los males de la guerra han sustituido en la fingida paz la tortura declarada y establecida en formas innumerables, la proliferación del horror metódicamente cultivado: la degradación última de la razón occidental que al horror ofrece su método. El método sin un gramo ya de respeto a la inocencia que, eso sí, retoña inagotable con invencible aliento; retoñar, sí, es lo que más cuenta. Y de la inocencia justamente se trata. De la inocencia indispensable para que la historia sea vivida en forma transparente, para que un soplo inextinguible de verdad la sostenga. La inocencia que fecunda la razón librándola de ser una mera construcción que en su caída se degrada en ser un ciego instrumento. Y en verdad el drama de España nos despertó más que a la conciencia a la inocencia, no a la ingenuidad, según ese reiterado reproche que se nos dirige nacido de la simpatía.

El despertar de la inocencia anula la soledad, trae la identificación consigo mismo y con todos los hombres, que parece entonces imposible que sean «otros»; «los

otros» o «los demás». Y hasta el agresor parece que podría ser traído a la razón, que bastaría una sola palabra para que se identificara a su vez. «Identifícate compañero» o «camarada», decían las patrullas, formadas a veces por un solo hombre, que en las esquinas de mayor tránsito ciudadano salieron como por sí mismas en las primeras semanas de la guerra en Madrid. Y por experiencia sé que no llevando documento alguno de afiliación política —y ni siquiera la cédula personal— se pasaba la temerosa barrera. Bastaba «dar la cara» sin descaro y mirar desde el fondo de esos ojos que nos miraban. La mirada era lo que más valía pues que el documento, «el aval», podía suscitar sospecha o antipatía. Y sin decir palabra, con sólo mirar desde el fondo, decían: «Está bien. Pasa». Y así se seguía en la noche, prueba tras prueba, como una iniciación. No había yo leído entonces libro alguno que de la iniciación tratara; era mi mente ortodoxamente occidental. Mas este mirar sin palabras y sin asomo de justificación, es español de veras. Y claro está que si a mi personal experiencia recurro es porque de ella puedo responder. Era, pues, como si me preguntaran: «¿Eres tú?», y respondiese: «Yo soy tú». Y valía, hasta en ocasiones extremadamente confusas, cuando se iba a salvar a algún enemigo al menos en potencia, y se tropezaba con alguien dispuesto a morir y en fatal consecuencia a matar, con tal de cerrar el paso a lo que percibía, desde esa su inocencia, como una traición. Hubo de imponérsele entonces la identificación con ese su ir a morir que de mí emanaba. La identificación completa se abre desde el morir. El morir, mas no el género de la muerte. Y en ese filo se desliza la confusión. Que la inocencia sólo llega a matar muriendo, muriéndose.

En estas primeras semanas también se veían cruzar por las calles de Madrid camiones identificados por una bandera republicana, atestados de hombres con escasas armas y sin uniforme alguno, ni tan siquiera el «mono azul» que como un mar fue cubriendo la ciudad toda. El grito era: «A morir, a morir para salvar al mundo del fas-

cismo». A morir y no a matar. Mas tendrían que matar, aunque no creo que todos aquellos que de sus casas sin reclamo alguno habían salido tuvieran que matar o llegaran a hacerlo. Ese es el horror central de la guerra y de la paz, de las falsas modalidades de la paz, que fuerce a matar a la inocencia.

Y así, de la misma manera, se daban los desfiles a pie, presididos por grandes «pancartas» con el nombre de la ciudad o comarca que iban a rescatar. Pues que se trataba también y sin contradicción no sólo de lo social, sino de la tierra que dejaba de ser nuestra y de todos. Desfilaban las columnas de «paisanos», cada cual con su traje, codo con codo. Se veía a los vestidos con traje que requería la corbata, y a los que llevaban el blancuzco traje de algunos obreros y aun a los que carecían de traje propio. Sin armas, sin mando; el pueblo, cuyo equivalente se produjo en aquel inimaginable desfile de la salida de España —para siempre sentíamos algunos, para siempre—, identificados ya sin posible confusión en una suerte de «estado de gracia» más allá de vida y muerte. En la identificación de la simple entrega cumplida. Y en aquellos en que no hubo entrega, de la desposesión total.

Pues que el despertar de la inocencia produce de inmediato la absoluta entrega. La conciencia deja entonces de discernir como hace de continuo, tal como si el discernir fuera su única función y no lo fuese la de reflejar, por ejemplo, que es acción o estado en el que entra la luz y con ella la llamada a la visión. En todo despertar se anhela ver y hacia el ver va el que se despierta aunque no sea por la luz. Mas enseguida la «realidad» y la inercia misma del sujeto cae en el discernir encadenado por la realidad sólo entrevista. Únicamente la realidad total mantiene el despertar de esa inocencia escondida, casi sepultada en cierto arder de resurrección. Lo que es obra, la fe que no siempre dice su nombre, que aparece sin anuncio alguno y que puede no permitir más que ser entrevista. Pues que es ella la que hace ver. Y así, entonces entre ciertas ideologías la

fe se abrió ampliamente como si en cada instante se hiciese, tal como les sucede a algunos paisajes y algunos recintos que no son monumentos, libres de estatismo y por tanto de inercia, que parecen vivir en un despertar incesante. El tiempo no podía ser medido ni se sentía que midiese: ese tiempo-medida propio de la conciencia empeñada en discernir tan sólo; cuando cesa el pensamiento brota entonces de más hondo y de más claro. La profundidad ha dejado de ser oscura y amenazadora. Surge otro tiempo dado por la fe en libertad que despierta sin avasallar la inocencia a la que mantiene en su arder.

Mas, sí, sí, había algo más que de haber sido así solamente una nueva vida, un nuevo mundo, hubiera quedado fundado para siempre. Y la revolución verdadera andaría desde aquel entonces en la libertad inacabable. Una vida nueva habría al fin atravesado el dintel que le opone la historia habida hasta ahora: la historia sacrificial. La que exige el sacrificio total que no es el de ir a morir, sino el tener que matar. ¡Despertarse para eso!

Y no era para eso en verdad el despertar. Y así el inocente se vino a encontrar crucificado en el aspa de la historia, en la rueda movida por fuerzas contrarias, que deben proceder de un centro que se despierta sin cesar, una y otra vez, y que pide sacrificio humano. Tal como si en esta historia que conocemos esa oscura fuerza no pudiera ser anulada. Mas entonces el dintel se presentaba como obstáculo. Ya que un dintel sólo es obstáculo cuando alguien va a traspasarlo. Y a eso, sí, se iba; para eso la inocencia había despertado y se reencendía la fe. Para una victoria sobre el inmemorial obstáculo.

Esta guerra así vivida merecía haber sido ganada plenamente y con ella el final de todas las guerras. Haber sellado el fin de toda guerra. Y que se hubiera transformado el sacrificio en constante ofrenda. Sí; cuántos de los que a la guerra fueron «a morir para salvar al mundo del fascismo» no matarían nunca, atrincherándose en aquel ejército que, cuando ya lo fue, creaba lugares para que

dentro de él se estuviera sin tener que matar. Pero verían estos privilegiados cómo habría que hacerlo y asistirían a ello sin creer a sus ojos. Y luego, estaban los juicios sumarísimos por traición o por abandono del puesto, y las sentencias que había que firmar, sí, y que sentenciaba para toda la vida al que las firmó a un tormento que se encendería una y otra vez. Según la dialéctica, para alcanzar el cumplimiento de una finalidad hay que pasar por su contrario. Ha sido al menos la dialéctica esgrimida contra el inocente y más todavía contra el puro, a quien la ética y la religión piden la totalidad de la vida. Mas luego, ellas mismas piden, o lo parece, ser negadas, reduciendo así su carácter absoluto a la relatividad contradictoria. Inocencia y pureza son consideradas como «etapas» y no como centro; el centro que nunca puede ser negado sin traer el anonadamiento en el mejor de los casos, la destrucción a la desesperada y aun la desesperación sin salida a menudo. Suicidio del ser que a veces se consuma sin acabar con la vida. O la rebelión de la vida contra el ser que inevitablemente se hace apócrifa, la vida de un otro. Vida apócrifa que corresponde a la historia apócrifa en la que el ser humano se condena a sí mismo.

Y es compacta la historia apócrifa como irrespirable es el aire en su recinto amurallado contra la luz. Parece que un mínimo de verdad circulando en el aire sea indispensable para que un ser humano respire; un mínimo también de fuego sutil como alimento primario. Y la proporción entre un vacío y un lleno y la circulación que por ello se hace posible y, luego, lo imprevisible que adviene; el prodigio del instante que rompe la duración.

Pues que la vida, la simple vida, es libertad. Como si la vida surgiera incesantemente desde su más humilde origen incalculable como un puro pensamiento, como la palabra que, de no haberla, nadie la imaginaría. Todo ello es libertad manifiesta. Y así la vida es libertadora por sí misma, del tiempo ante todo, que sin ella sería extenso, duración muda, engaño.

Forzosamente la historia apócrifa se instala en la extensión, dura por breve que sea su dominio, aunque siempre sea mucha su duración. Mientras que la libertad es un soplo y la palabra de verdad apenas consume tiempo. Por el contrario, se consume a sí misma para, extinguiéndose, renacer. El movimiento propio de la vida, y por tanto de la libertad, y la historia verdadera no es negarse dialécticamente para afirmarse después, sino darse hasta extinguirse y sin cesar para encenderse de nuevo. Es un presente activo que lleva consigo todo lo que fue presente por la verdad sostenida, respirada. Cada instante de vida verdadera vivifica el pasado. No habría que temer el olvido ni la desmemoria, peor aún, sino la infidelidad de la vida a su congénita libertad. Que al fin un día la historia apócrifa ocupara totalmente la extensión disponible. Y en ese caso, la vida proseguiría quizá como solidificación de una materia que no sería ya más que un receptáculo de la maduración. Y el tiempo mismo no transcurriría. Mas la historia apócrifa va hacia su propio acabamiento sin dejar huella alguna: sólo el odio podría galvanizarla. Lo que pretendió totalizar desaparecerá un día sin dejar apenas huella.

La experiencia cumplida o en vía de cumplirse lo es al par de la vida y de la historia. Y si en ella se llegara alguna vez a la anulación de la historia, sería por haberla liberado de su esclavitud y de sus máscaras, por haberla desenmascarado. Una acción transcendente sería. Experiencia de verdad, conocimiento y acción que abre el acceso a una vida más alta, más diáfana, en la que el ver y el sentir se den lúcidamente. El pensamiento discursivo en un medio diáfano se abandona a la visión en la confianza de llegar a aquello que anhela desde su principio y que lo ha mantenido en su inmenso y lento camino. Y la conciencia que discierne para luego ir juntando minuciosamente lo que ha separado, se siente liberada cuando llega al simple ver. No hay contradicción, pues que ha habido simbiosis más o menos lograda, como en todo proceso hondamente vital.

Y así la fidelidad intelectual (ya que sin ella el llamado corazón vacila o se pierde) resulta ser el principio que origina y mantiene la verdadera experiencia. La fe está implícita en la lealtad, que cuando atraviesa los desmentidos y los desiertos de la inspiración sube a ser fidelidad. Sin ella no hay posibilidad alguna de experiencia, ni tan siquiera en lo que se entiende por conocimiento científico, lo que es bien sabido cuando se trata de un descubrimiento. Aun en la matemática, la intuición «a priori» prosigue atravesando campos desiertos, laberintos que una y otra vez se cierran o deteniéndose la montaña que se alza impenetrable. Y todos estos avatares ya son historia. Aun la revelación recibida como absoluta se historiza al ser vivida por el ser humano, que la sostiene en tiempos de ocultación que son revelados por ella: el vacío, el desierto, la nada, cobran entonces nombre.

Toda la experiencia tiene algo de revelación por muy en la relatividad de lo humano que se dé. Justamente por andar entre la relatividad necesita el hombre de revelación de las verdades que rondan y ruedan mientras no se las revive. Experiencia es revelación y es historia. La historia verdadera que prosigue bajo la apócrifa. El hombre necesita darse a ver y verse él mismo, en su rostro verdadero. Y ello no puede lograrlo por la sola acción, ni siquiera la sangre sola podría. La revelación entre todas se da en la palabra y por ella.

Y así el llamado intelectual, con cuánta fácil ironía y tosca burla a menudo señalado, no viene a ser otra cosa que aquel que da su palabra, el que dice y da nombre o figura a lo visto y sentido, a lo padecido y callado, el que rompe la mudez del mundo compareciendo por el solo hecho de haber nombrado las cosas por su nombre, con el riesgo tan cruel de no acertar con la palabra justa y el tono exacto en el momento exigido por la historia. Y el estigma de no haber comparecido o de haberse fatigado antes de tiempo, de andar distraído y aun absorto en el mejor de los casos; de haberse confiado también, o el de haberse

envuelto en la desconfianza; de haber dicho demasiado o muy poco, antes o después, mas no *entonces*, en el instante decisivo, que no vuelve si se le ha dejado perder.

Y de lo que se ha dejado perder no cabe tener experiencia. Por el contrario, se abre en el sujeto y en su historia el vacío de la posibilidad que ilimitadamente se despliega. Y al que vive en ella el pasado se le hace irresistiblemente poderoso; vive bajo su dependencia sin atinar con el instante decisivo que dejó irse. El tiempo presente se paraliza. Y la realidad no llega a configurarse o lo hace imaginariamente. La experiencia es radicalmente imposible. Sólo un renovado comparecimiento, una mayor entrega, que es lo que en verdad se le perdió, podría devolver al pasado su figura, convertirlo en prólogo, en una especie de preexperiencia. Y el tiempo no suele faltar entonces al que comparece porque se entrega desde su más hondo centro. Así como la razón asiste al que no busca razones para que le sostengan. El argumento de la historia vivida se descubre por sí mismo lleno de sentido. La revelación del sentido es lo que propiamente ha de llamarse *experiencia*.

Y por el sentido, pensamiento y acción, pasión activa y padecer callado se unifican. Experiencia sólo se puede tener de una historia que desde su origen ha tenido sentido, la verdadera historia —interrumpida siempre hasta ahora, cierto es— en que se deja ver el rostro y la figura del hombre verdadero. Que reaparecerá siempre, ya que invencible es el hombre verdadero, latente en todo hombre. Se señalan en verdad los momentos históricos por la reaparición perentoria y por la necesidad insoslayable de acudir a esa presencia reveladora del ser humano no logrado todavía y siempre a punto de ir a nacer ya. No a cada generación, sino a cada racimo de generaciones se le presenta en una u otra forma el «momento histórico» suyo propio en que esto sucede y que actualiza todos los habidos anteriormente. Cada generación que despierta se siente protagonista de la historia. Mas habría que hacer una observación. Y es que el momento histórico consume

varias generaciones, entre las que se incluyen las que padecieron bajo el poder de lo apócrifo y de su innumerable y cruenta persecución. Y las que despiertan ya en lo que parece sea el dintel de la historia verdadera, se sienten llamadas, como es este caso, a recoger el momento histórico que no acaba de entrar en el pasado; a hacerse vaso de su transcender, y a mirarse ellos en este *ahora*, en ese espejo que les ofrece el rostro y la figura incompleta y temblorosa, como un alba, del hombre verdadero. Ese ser que despierta en la inocencia en medio de la historia, que sin él no sería nunca universal, ni tan siquiera visible.

La Pièce,
14 de abril de 1977.

LOS INTELECTUALES EN EL DRAMA DE ESPAÑA

Primera Parte

La inteligencia y la revolución

Hacer la historia de la inteligencia en España en esta hora de tragedia es algo que deja sentir su necesidad, cuando no se está dispuesto a abdicar de la condición de hombre. Por irracionales y repletos de violencia que sean estos momentos, tienen que contener en sus entrañas una profunda razón de su suceso. Aceptar el hecho consumado de una revolución no es aceptarla del todo, sino resignarse a ella. Si queremos y nos decidimos a buscar en la terrible presencia de la guerra y la revolución su profunda razón de ser, estaremos a la altura de ella y la estaremos viviendo como hombres.

Y es tal vez para lo que se necesita un supremo valor. La vida da casi siempre valor a los que se sumergen en ella sin pedirle cuentas, y existe una fuerza de la sangre que la lleva a derramarse, a morir, diríamos que de un modo natural, porque la sangre es para la muerte. En los momentos de la guerra, cuando algo profundo y definitivo

en el ser humano está en guerra, porque siente que su existencia misma está en juego, irrumpe el ímpetu combativo, el valor que arrostra la muerte y hasta el deseo de morir. Fuerzas misteriosas y olvidadas surgen de su escondido encierro y el hombre, aun el más civilizado, se convierte en servidor de estas fuerzas elementales. La sangre recobra sus fueros y corre hacia la muerte, llevada por ella, irrefrenablemente.

Pero no se cumpliría el total proceso histórico si sólo la sangre jugara su papel. La sangre corre por algo y hacia algo; hay una razón de la guerra, una razón de la muerte; tiene que haberla. Lanzarse a encontrarla, dispuesto a no dejarse engañar por ninguna de las múltiples mixtificaciones que salen al paso, es correr una aventura escalofriante, como la de quien desafía la muerte. Lanzarse sin temor y con la conciencia despierta, con exigencia de que nada de lo anterior sirve, en la soledad absoluta, dispuesto a no transigir con tópico alguno; penetrar en la realidad cuando es más terrible y enmarañada es correr una aventura mortal del espíritu o de la razón, es afrontar un horizonte más allá de todos los que hemos contemplado, es desprenderse, en suma, de esa terrible costumbre: la comodidad, nacida de la creencia en la inalterabilidad del mundo. Y aun de algo anterior de este momento a lo burgués: la creencia racionalista en que el mundo está compuesto de cosas, no de acontecimientos; de sustancias y no de sucesos; en que el mundo es estático, fundamentalmente idéntico a sí mismo. Mundo tan dócil que permite el saber a qué atenerse, y da a la razón humana, al par que un definitivo rango, una seguridad que excluye casi la aventura.

Pasamos por todo lo contrario ahora. Y así, de lo primero que la razón se ve necesitada es de fe y humildad a un tiempo. La anterior confianza en su poder y en la consistencia racional del mundo la hizo ensoberbecerse. La hostil realidad violenta de ahora la acobarda y aun desespera; le hace detenerse y aun hacerse traición. Es la deses-

peración intelectual del fascismo, pues del desesperar al regenerar de sí mismo hay sólo un paso. Evitemos este paso y en su hueco encontremos el valor que se necesita para afrontar las tinieblas con la razón más despierta que nunca. Intentemos de nuevo encontrar la razón del mundo, no de las cosas, sino de los sucesos. Aventurarse en el laberinto terrible de los sucesos, devanando el ignorado camino, es difícil, y es necesario. Si otros ofrecen su vida sobre la tierra helada de las trincheras, no hará nada de más el intelectual arriesgando su existencia de intelectual, aventurando su razón en este alumbramiento del mundo, que se abre camino a través de la sangre.

La inteligencia y el fascismo

Durante mucho tiempo —siglos— se ha creído que la inteligencia era de naturaleza inmutable y eterna; algo inalterable que pasaba por el mundo sin romperse ni mancharse. Pura, permanente e intemporal, no tenía propiamente historia. No cabía desentrañar lo que a la inteligencia le pasaba porque en realidad no podía pasarle nada, como nada le pasa a la luz que atraviesa cosas y sucesos, haciéndonoslos ver sin alterarse. La inteligencia era una forma pura que no participa de las conmociones de su objeto, ni tampoco de ninguna de las conmociones del hombre, por profundas que sean.

Esta idea del hombre acerca de la razón se forja en Grecia y tiene tal fuerza de persistencia que se desaprovechó para corregirla hasta el gran drama cristiano, la revolución cristiana, cuyo destino era horadar la razón y lanzarla más allá del racionalismo griego. No aconteció al no ser aceptada y, por el contrario, el racionalismo europeo moderno elevó a su máximo grado y a su mayor expresión esta idea de la razón, creyendo además en su poder absoluto.

Vino a nacer de aquí, lógicamente, el confiado progre-

sismo liberal del siglo XVIII. Ante la réplica que la realidad insumisa ofrecía a diario al optimista racionalismo, ante la injusticia, el absurdo y el error, nació la idea del progreso y la fe ilimitada en él. Entraba la idea de tiempo en esta idea de progreso de modo sumamente elemental; a tiempos más modernos necesariamente correspondía una ciencia, una política, una religión más humana y racional; «avanzado» se hizo sinónimo de mejor, y lo anterior en el tiempo era fatalmente más obscuro e irracional. Era igualmente obvio que la inteligencia sin más era de por sí progresista y que no cabía una inteligencia reaccionaria. Tan obvio, que se ha descuidado por los intelectuales combatir sus brotes y escudriñar sus raíces. Inteligencia reaccionaria era simplemente falta de inteligencia y se suponía a los reaccionarios siempre pobremente dotados de este precioso instrumento.

Una verdad, sin duda, resplandece en el fondo de esta concepción, y sólo le reprochamos a estos progresistas liberales su excesiva simplicidad y su ligereza, su superficialidad al no tener en cuenta todos los subterfugios y disfraces de que el hombre es capaz y sobre todo y más gravemente el no distinguir entre la inteligencia como dote de un hombre concreto de carne y hueso y la inteligencia en su historia, en su desenvolvimiento a través de los sucesos más encontrados.

Hegel, sin duda, descubrió y formuló una idea de razón más compleja y profundamente histórica. No es este el lugar ni el momento para entrar en ello, porque además no nos estamos refiriendo a las teorías de un determinado filósofo ni a un sistema para hacer su crítica, sino a las opiniones de la gran masa de intelectuales, a las creencias que en una época determinada han invadido a la mayoría de los hombres.

Y si algo hoy se nos aparece claro, con claridad hecha de dolor, es que la inteligencia no funciona incondicionalmente, sino que es sobre unas circunstancias sociales, políticas y económicas, como se mueve. Que hay en el Uni-

verso otras realidades no racionales, siquiera sea por el momento, realidades que en determinados instantes parecen cubrir el horizonte del hombre como una gran tormenta de la que no se ve el fin. Y unas realidades concretas, unas necesidades que el hombre tiene y que son las que en realidad mueven su instrumento racional, le dirigen y le orientan hacia una finalidad a veces enmascarada. El idealismo: la altísima idea del hombre que el europeo se formó a través del cristianismo y del Renacimiento, no le ha permitido contemplar la imagen clara del funcionar real de su vida; una repugnancia infinita le defendía de esta realidad. El hombre se evitaba a sí mismo y eludía su propia imagen.

En las iglesias románicas y en las catedrales góticas hay una sinceridad, una valiente osadía con que el hombre se planta ante sus verdaderas pasiones, se para ante sus propios abismos y los muestra con espanto, y sin hipocresía. Arroja al alma humana los monstruos de la carne, el demonio y los secretos contubernios, con la bestia siempre en acecho; sus rebeliones y sus alianzas monstruosas, todas sus traiciones, en fin, y le dice: eso tienes en tu camino, eso has hecho y puedes hacer en cada instante, todo eso tienes en tu posibilidad.

Después del Renacimiento, por complicados caminos, el hombre fue falsificando, desrealizando cada vez más la imagen y hasta la idea de su vida. Se fue idealizando hasta llegar en su soberbia a presentarse una imagen de su existencia coincidente con su ideal. La identidad estaba lograda. La inteligencia ha perdido la conciencia de sus pecados diríamos; ha reducido el orbe a su medida y todo le es permitido. La inteligencia no delinque, todas las ideas al participar de la idealidad se quedan a salvo. Las ideas deben ser rebatidas con las ideas, y cada vez queda menos lugar para mirar a la realidad de frente.

Pero como esta pura existencia de ángeles del intelecto no podía anular la realidad diaria, se fue formando en el hombre una turbia conciencia. Esa conciencia de los ado-

lescentes cuando se tropiezan, sin poderla todavía interpretar por inexperiencia, con la riqueza contradictoria de la vida. Y así se creó una adolescencia permanente en el hombre. ¿Quién no recuerda esta época tan próxima en que los hombres no traspasaban la adolescencia? El arte, la poesía; la pintura, la novela —la falta de novela— son testimonios para nosotros de este ayer muy cercano, que hoy son voces de otra época.

La adolescencia es el choque del idealismo infantil con la riqueza dispar de la realidad; se sale de ella por sucesivas experiencias que nos van haciendo tomar posesión del mundo y de los propios tesoros de nuestra individualidad. Alguien, no recuerdo bien, ha comparado al adolescente con un mendigo que, teniendo las alforjas llenas de oro, se muriera de hambre. Para tomar posesión de los tesoros de la propia personalidad es menester que las situaciones de la vida nos hagan recurrir a ellos; al necesitar de estos recursos los ponemos al descubierto y nuestra vida se va equilibrando: el mundo privado de cada cual, con el mundo en su totalidad.

Pero si una idea falsa se interpone en este desarrollo, hasta hacer imposible la experiencia, poniendo un muro a la realidad, se produce esa adolescencia permanente en la que hay algo de marchito y mustio; capullos en los que las hojas interiores permanecen intactas en su clausura cuando ya el tallo no lleva ninguna savia. Y una sedimentación de sueños, deseos oscuros, desilusiones no formuladas, requerimientos incumplidos, que van aumentando hasta hacer el protagonista del légamo de la psique individual. Han tenido que venir los médicos del alma, el psicoanálisis, para impedir que nos ahogue ese mundo submarino.

Recuérdese que los héroes literarios de Europa, sus modelos y al par expresión de aquello de donde se querría escapar, si hubiese fuerzas para tal deseo, son siempre adolescentes. Werther abre camino, y Rousseau con sus ambiguas confesiones, que se leen con avidez, que toda

Europa devora. La poesía de Byron y Shelley, luego nuestro adorado Dostoievski hasta Joyce y Cocteau; el surrealismo..., adolescencia al principio, fragancia todavía, luego cada vez más revuelta en sí misma, más descompuesta en atrayente perfume.

Los héroes de Dostoievski, con su endemoniado resentimiento cristiano que les lleva a gritar, quieras que no, sus inmundicias; el surrealismo poniendo ante la cómoda sociedad burguesa y ante los sabios aún tranquilos la miseria humana, la miseria moral, la desesperación e infinita soledad en que el hombre gime en cárceles de angustia, dentro de ese mundo «oficialmente» idealista aún, son pasos decisivamente revolucionarios y los últimos momentos del proceso de la adolescencia contenida, empantanada, en que ha estado presa la vida espiritual de Europa.

Cuando se añade al idealismo de la niñez el idealismo hecho dogma de una cultura, es punto menos que imposible alcanzar la madurez de la total hombría. Entonces el idealismo funciona sobre todo en la burguesía intelectual, dogmáticamente, sin esa audacia de vértigo de los filósofos que íntegramente se han dado a su riesgo. No; la burguesía intelectual ha suprimido todo riesgo del idealismo europeo y así queda reducido a un obstáculo que, al impedir la evolución del individuo, le deforma y, al suprimir la distancia entre el individuo concreto humano —del que no hay un conocimiento— y el hombre —el patrón humano—, hace imposible la formulación de resistencias y el conocimiento de los errores.

Llega el idealismo a funcionar como una barrera, como un dintel imposible de salvar. Y así vemos que toda una cultura como la española, profundamente indócil a esta máscara idealista, queda apartada de la comunidad cultural europea y prosigue en el siglo XIX, el gran siglo idealista, una vida en sordina y escindida, pues, por una parte, en España están las gentes «cultas», amamantadas en el idealismo europeo, y por otra, los continuadores de la cul-

tura española, algunos llenos de serenidad en su genio, como Galdós, otros profundamente enrabietados y enconados, como Menéndez y Pelayo. Más adelante veremos cómo esta escisión que encona las raíces del alma de algunos españoles es una de las profundas causas de la actual guerra en lo que de guerra civil ha tenido.

El idealismo, pues, llega a funcionar como barrera, o sea, como algo negativo; por una parte, impide al hombre vivir íntegramente una experiencia total de la vida, al no reconocer la realidad, y por otra, ofrece una máscara en que esconderse, salvando las apariencias todavía con una cierta comodidad. Surge una profunda insatisfacción que en las conciencias más exigentes se llega a convertir en *enemistad con la vida.* ¡Tremenda enfermedad de la adolescencia estancada de Europa! Enemistadas con la vida han pasado por el mundo las mejores inteligencias europeas de finales del siglo XIX y primeras decenas del XX (no deja de ser necesario señalar fechas y es posible el señalarlas; mas en estas páginas presentadas a guisa de esquema no es posible). La enfermedad era cada vez más aguda, y la Guerra Europea, que podía resolverla, no vino a remediar apenas nada. Es terrible ver cómo la Guerra Europea, acontecimiento que tanta sangre y experiencia dolorosa costó, apenas ha producido una consecuencia clara en el orden de los acontecimientos espirituales, en los problemas terribles que el hombre europeo tenía planteados y que han seguido así. Se podría pensar que uno de los delitos de la Europa de nuestros días es no haber digerido esta experiencia de la guerra. ¡Tan real y honda era la incapacidad de vivir a fondo una experiencia vital en Europa que la tremenda guerra no fue suficiente para horadarla, penetrarla y convertir la adolescencia europea en madura hombría!

Si la guerra hubiera verificado esta conversión, el fascismo, fenómeno típica y claramente engendrado en la postguerra y desconocido hasta ella, tal vez se hubiera evitado, o por lo menos considerablemente disminuido.

Pues el fascismo nace como ideología y actitud anímica de la profunda angustia de este mundo adolescente, de la enemistad con la vida que destruye todo respeto y devoción hacia ella. Rencores y resentimientos profundos que no han podido romper su costra.

A pasos agigantados se ha podido observar en Europa el crecimiento del rencor: una profunda insatisfacción corroía el alma europea, que en las clases proletarias se aliaba a la conciencia de su explotación económica. Pero en las clases poderosas y en la burguesía sobre todo, el rencor no era menor, sino más enconado. Tomemos la burguesía que ha sido la clase social fundamental de la época moderna a partir del siglo XVIII. Si observamos al comienzo de su existencia de clase, encontramos una profunda satisfacción, un contento serio en que se instalaba en la vida y en las actividades que le cabía desarrollar. Si miramos nuevamente a esta clase social en el siglo XIX y principios del XX, encontramos, a la par que desplegando un gran poderío, presa de una gran angustia. La Guerra Europea pudo haberse justificado como punto culminante y terrible en que esta angustia se deshace, como lección dolorosa que el hombre aprovecha para tomar contacto con la realidad íntegra, con la vida en su pluralidad de facetas, en que el conocimiento se ensancha para acoger en su seno hechos obscuros y preteridos, realidades insabidas y perturbadoras. No fue así, sino en una medida muy estrecha, insuficiente, para lo que se necesitaba. Y entonces es cuando comienza la aparición del fascismo.

El fascismo pretende ser un comienzo, pero en realidad no es sino la desesperación impotente de hallar salida a una situación insostenible; desesperación aferrada a su propia limitación. Lo que tiene de grave el fascismo, lo que le lanza al crimen, es el aferrarse a unos límites, el ser rebelión y violencia para no abandonar una posición por lo demás inhabitable.

Se produce el fascismo en una situación social y económica determinada, sin duda. Pero el fascismo lo hacen

los fascistas, y hay un «hombre fascista» con sus características que podríamos reconocer aunque lo hallásemos en una isla desierta; hay un funcionamiento fascista de los sentimientos, y sobre todo de los sentimientos «célebres» o tradicionales; hay un funcionamiento fascista de la inteligencia; una utilización del poder de la inteligencia y sobre todo el poder de enmascarar, de falsificar, que tiene la inteligencia. El fascismo nos muestra la desgracia que para el hombre es el conservar las palabras, los conceptos sin vida ya, de cosas que han sido y ya han dejado de servir. Sería mucho mejor que cuando tales épocas llegan, el hombre olvidase todo lo que en otros tiempos sirvió para su grandeza y se encontrase de nuevo solo. Pero ahí está la tragedia de los tiempos de hoy, en que nos hemos encontrado en la mayor soledad, flotando entre ideas de ideas, entre pálidas sombras de creencias, entre restos de grandezas cuyo soplo inspirado ha pasado ya hace mucho tiempo.

No hace mucho que el hombre adquirió lo que se ha llamado conciencia histórica; el progresismo fue su tosca manifestación, y recientemente el hombre ha ido entrando en posesión de ella. El fascismo se produce sobre esa conciencia de lo histórico y también la utiliza y enmascara. El hombre vive en la historia, ha dicho Mussolini, y en vista de ello emprende la reconstrucción del Imperio romano, dejando ver con ello que le falta la inspiración histórica verdadera para crear un proyecto nuevo. Pero esta pobreza proviene de no querer reconocer las necesidades de la época, pues sólo a través de las necesidades encuentra el hombre su libertad.

Hay una cáscara en el fascismo, hay un nudo estrangulado en el alma del fascista que le cierra a la vida. Es la misma que veíamos en el idealismo europeo hacia la realidad, es la misma cerrazón que desde el romanticismo se ha ido agravando hasta llegar al tedio y a la incapacidad de experiencia. El fascismo ha elevado un culto a los «Hechos» pero comienza eludiendo todo hecho y creándolo

con su violencia; diríamos que como el criminal no cree en más hecho que en el que él realiza. Es el mismo desprecio del orden de las cosas y de las cosas mismas. Y esto es lo que hace no ya que el fascismo cometa crímenes, sino que él mismo sea un crimen: porque obra sin reconocer más realidad que la suya, porque funda la realidad en un acto suyo de violencia destructora. Es un cristianismo del revés, un cristianismo diabólico en que se pretende sentar un mundo sobre la sola violencia de un hecho realizado porque sí, en virtud del afán de poderío.

Del alma estrangulada de Europa, de su incapacidad de vivir a fondo íntegramente una experiencia, de su angustia, de su fluctuar sobre la vida sin lograr arraigarse en ella, sale el fascismo como un estallido ciego de vitalidad que brota de la desesperación profunda, irremediable, de la total y absoluta desconfianza con que el hombre mira el universo. Es incompatible el fascismo con la confianza en la vida; por eso es profundamente ateo: niega la vida por incapacidad de ayuntamiento amoroso con ella, y en su desesperación no reconoce más que a sí mismo.

Existe ¡todavía! el terrible equívoco de todo lo que sugiere la palabra «espíritu». Con tan vago nombre se viene designando a las realidades más diversas y menos definidas. Del gran idealismo europeo ha quedado como pálido residuo este culto mistificado al «espíritu», bajo el que se esconden tan refinados egoísmos y tan elementales impulsos. La primera misión de la inteligencia sería desenmascarar lo que se oculta bajo tal espiritualidad. Se ha intentado y hasta se ha logrado cumplidamente, pero faltaba algo que la inteligencia sola no podía dar: una intuición del hombre, *un proyecto de hombría* que no fuese proyecto pensado, obtenido por idealización justamente de todo lo que ya es desecho. Este proyecto de hombre, esta intuición nueva del hombre tenía que ser eso: una intuición, la inteligencia sola no podía ofrecerla. Los proyectos de humanidad europeos han tenido esa desgracia que los ha hecho infecundos cuando no terriblemente perjudicia-

les: el ser proyectos construidos por la razón. Así la sociedad. A partir de Rousseau, aproximadamente, las sociedades se sueñan o se piensan, no se intuyen. Y el hombre que se quiere ser es también pensado o imaginado, cuando más, presentido.

Hay que esperar a que esos presentimientos del hombre nuevo sean algo más que un presentimiento, a que vaya apareciendo su realidad, a que el *hombre vaya siendo otro*, a que las facetas inéditas de la hombría, las zonas no usadas de la humanidad, vayan apareciendo por obra de imprevistos acontecimientos, para que sobre esa nueva realidad no hecha presente hasta hoy se forje, se produzca, la intuición del nuevo proyecto de ser hombre, la imagen del hombre nuevo imponiendo su realidad a todos los caprichos de la mente, barriendo todo idealismo y toda imagen creada sobre los despojos del ayer.

Así está siendo ya. Pero para que tal ocurriese era menester primero una experiencia, es decir un hecho vivido íntegramente sin rehusar todo su fruto. Una experiencia en que el hombre de hoy se entregue a la vida, o lo que es lo mismo, a los acontecimientos, y los apure hasta el fin. Al hacerlo pondrá en juego todas sus latentes capacidades, todos sus secretos recursos y se irá despojando no sin lucha, del peso de toda falsificación. Tremenda tenía que ser la experiencia que fundiera en su suceso tanta y tan compleja mezcla, que arrastrara en su acontecer tan diversos materiales. Es la revolución, la verdadera, no puede ser otra. Y es España el lugar de tal parto dolorosísimo. Por su infinita energía en potencia, por su virginidad de pueblo apenas empleado en empresas dignas de su poder y por su profunda indocilidad a la cultura idealista europea, tenía que ser y es España.

Y ahora se comprenderá cómo este hombre nuevo, cuya intuición ya comienza a amanecer, tenía que existir primero; como su realidad no podía ser copia de un «ideal». Se ha apoyado el idealismo moral europeo en el cristianismo, pero se había olvidado que el ideal del cris-

tiano fue un hombre nuevo: Cristo, que comenzó por existir y realizar él solo un sentimiento inédito entonces de la hombría, por vivir, hasta apurar la última gota del cáliz de la soledad y muerte, según un nuevo canon que él solo alcanzó a conocer en aquel tiempo. Después, fue cuando surgió el «ideal cristiano». El ideal del hombre cristiano fue sólo posible y fecundo después de la realidad concreta de una vida y de una muerte: la de Cristo.

Es ahora el pueblo español quien en su heroísmo infinito, en su resistencia increíble ante las feroces fuerzas del fascismo, quien nos alumbra un nuevo hombre, una nueva realidad *que antes no había,* porque en potencia aún, no se habían realizado, no habían sucedido, no estaban ante los ojos de los hombres y no podían por tanto engendrar una intuición. Ante esta *visión* del entrañable fondo humano que muestra el pueblo español en su lucha, todos los viejos proyectos idealistas aprovechados por el fascismo mistificador, se desvanecerán sin dejar apenas recuerdo, si no es el de sus funestas consecuencias. Y los modelos de vida hoy esbozados en algún pueblo o los contenidos en alguna doctrina —tal el comunismo— se verán con toda su hondura y significación. A la luz de esta visión de lo nuevo que aflora en el pueblo español, el proyecto de vida comunista cobrará su total sentido hasta hoy sólo a medias esbozado, cuando no maltratado y malentendido.

El fascismo y el intelectual en España

Hemos visto que el fascismo brota de una impotencia, de una energía detenida, de un estrangulamiento europeo. Era casi imposible que en España brotara porque España tenía su propio conflicto; digamos que el alma española y su historia estaban también oprimidas, pero por tan distinto proceso que en Europa, que no cabía apenas pensar que el fascismo brotara de esta angustia española. España tenía su propia angustia, su propio drama, su propio nudo

que apretaba su aliento. ¿Cómo creer que el fascismo nacido de la impotencia del idealismo europeo para superarse, de la enemistad europea con la vida, de su adolescencia marchita y estancada, fuese a prender entre nosotros los españoles, que tan distinto sino arrastrábamos?

Era imposible pensarlo. ¡Por tantas razones! Una de ellas que siendo o aparentando ser el fascismo como una vuelta a lo nacional, en España teníamos lo nacional, lo propio español, como lo menos fascista del mundo. Recobrarse España a sí misma, volver a su ruta histórica, era tanto como irse tan lejos del fascismo que lo convertía en puro fantasma.

Nosotros los españoles teníamos nuestra historia en suspenso, nuestras tradiciones eran puro problema, hasta tal punto que los tradicionalistas tenían que inventarlas, lo cual no significa que no las tuviésemos, sino que estaban allí donde no se nombraban; que aquellos que las tenían no las nombraban, ni quizá lo sabían y aquellos otros que se jactaban de ellas les habían vuelto la espalda hace tiempo.

La historia española había quedado atrás petrificada, hecha esfinge, por cuyo secreto los españoles peleábamos entre sí. ¿Qué español no habrá sentido en algún momento la pelea dentro de sí, consigo mismo, por entereza que haya mostrado en su línea de conducta?

El fascismo en España hubiera sido doblemente falso; falso en dos estractos de falsedad. Una, la primaria del fascismo, que ya hemos visto. Pero esta salida del fascismo respondía en Europa a una desesperación, a una situación imposible de salvar por una clase social hasta entonces directora: la burguesía, incapaz ya de continuar adelante dando nuevas soluciones y al no poder darlas se dispone con sus energías a cerrar el paso al porvenir, cueste lo que cueste. El mismo saludo fascista ya es un signo de detener. Pero en España la clase burguesa apenas había hecho nada, y más aún, el capitalismo, el gran capitalismo que engendra económicamente el fascismo, tampoco había

existido; ni tampoco otras circunstancias que mueven a desesperación, como el tratado de Versalles para Alemania. Y en el terreno intelectual, España había sido profundamente indócil a la cultura idealista de Europa. ¿Entonces?

El fascismo en España hubiera sido sombra de sombra, falsificación de falsificación, puesto que no teníamos ni gran capital, ni gran burguesía —agotada por haber creado una época de la historia— tan brillante en Europa y tan exhausta en España, ni idealismo de que salir... Nuestra angustia era otra, nuestra asfixia tenía otras fuentes, eran otros los nudos de nuestra historia. Una interrupción entre la España brillante del ayer y la triste España de las derrotas en África y la pérdida de las colonias, un rompimiento en la marcha de nuestra historia, que ha sido problema para todo intelectual consciente. En *España invertebrada*, Ortega ofrece la tesis de que España nunca ha llegado a realizarse por una insuficiencia de su constitución histórica. Sea o no así, sin entrar en explicaciones de hecho, existe el hecho de esta desconexión entre la España del siglo XVI y la actual. Y el hecho de la desconexión entre los acontecimientos de Europa y los de España que con tanta superficialidad como miopía se ha analizado.

¿Por qué medios, por qué caminos intelectuales se abrió paso el fascismo en España? ¿De qué situación salió y contra qué se dirigía?

Era evidente la separación real, la escisión que en España había desde largo entre la España viva y la España oficial. Esta última era una especie de sombrepuesto, de careta que al par de ocultar impedía el crecimiento de la España viva. Los intelectuales pertenecían a esta España viva, al margen, cuando no en traspairente rebeldía, respecto a la España oficial y somnolienta. Es la significación de la llamada generación del noventa y ocho, Unamuno, Baroja, Valle-Inclán, y después Ortega, por citar a los nombres de mayor significación, se plantaron cara a la realidad española haciéndose cuestión de su ser; en todos

ellos en diversas formas según su categoría aparece como médula la interrogación sobre España. Y a veces la desesperación por España. ¡Qué español de buena ley ha sido este inquietarse por España!

Se va marcando cada día más, como distintivo de estas dos castas de españoles, esta manera de sentir y nombrar a España. Los oficialmente españoles, los que habían establecido el estanco del patriotismo y poseían título oficial de defensor de la patria, la nombraban y la deshacían. De ellos descienden los que hoy al grito de «¡Arriba España!» la entregaron a ejércitos del fascismo hambriento que quiere la riqueza de nuestro sol y de nuestras minas. Entonces no llegaron a tanto, pero malversaban los fondos en Cuba y Filipinas, y desconocían cada vez más a su pueblo. Ya era bastante y preparaba el camino a la traición de hoy.

Los otros, los españoles herejes, los que gemían y gritaban por España, los que la iban buscando por montes y valles, por ciudades y libros, vivían en plena rebeldía, mirados con terrible hostilidad por las clases oficiales, por las llamadas «fuerzas vivas». Tres grupos se nos aparecen de esta buena casta de españoles, tres grupos entonces, a los que siempre se les deberá reconocimiento por su conciencia y por su búsqueda de una más firme y más feliz España; tres grupos de raíz y pretensiones diversas, de resultados y sino distintos, que ahora son bien distinta cosa, pero coincidentes en aquellas décadas en la no aceptación de la falsa España, contra la máscara de la España viviente y verdadera. Son estos tres grupos, el Partido Socialista, fundado por Pablo Iglesias, la Institución Libre de Enseñanza y la llamada generación del noventa y ocho.

Eran, cierto es, muy distintos, y cada uno traía una apetencia, una imagen diversa de la España por venir. La generación del noventa y ocho era más una crítica que una petición concreta. El más concreto en sus requerimientos era sin duda el partido de Pablo Iglesias.

La orientación de la Institución Libre era crear una

clase social nueva en la sociedad española: una burguesía intelectual, liberal, tolerante, amplia de ideas y sobre todo en materia religiosa. En su fundador, don Francisco Giner de los Ríos, debió haber sin duda algo muy español, un espíritu fundador semejante en calidad al de los grandes fundadores de nuestra cultura. El Partido Socialista ha tenido la gran virtud de educar moralmente a la masa obrera, de crear una aristocracia verdadera en el proletariado, un tipo de obrero conocedor de sus deberes y derechos, con un sentido de la justicia por lo demás, muy del pueblo español. Un obrero inteligente y honesto.

La generación del noventa y ocho, de la que será preciso un largo estudio, sembraba ante todo la inquietud, la desconformidad, el afán ardiente de mejoría y la conciencia de nuestras taras, de nuestros terribles, tremendos defectos; ensayaba todas las definiciones posibles del español según sus defectos.

Dirigióse el Partido Socialista, predominantemente, a la clase obrera, penetrando también en grupos de la clase media intelectual y llegando a rodearse de una general atmósfera de respeto. Pero lo que con el Partido Socialista se introducía en la vida española era un sentido de disciplina y, lo que era más nuevo para los españoles: un sentido y una preocupación por la *eficacia*. Una inteligencia guiada por este afán y alcanzando poco a poco un método creció junto al socialismo. Hubo unos años, allá entre antes de la Guerra Europea y la Revolución rusa, en que como atmósfera general se respiraba en la vida intelectual de España un acercamiento tácito al socialismo.

En cuanto a la Institución Libre de Enseñanza fue, claro está, un movimiento intelectual en el que el intelectual buscaba su quehacer, su puesto en la sociedad; en este sentido se cruza con el socialismo. El intelectual, especialmente el profesor, ocupaba un tristísimo lugar en la sociedad española; era algo fantasmal y vergonzante, de existencia híbrida entre el obrero y el «señorito». La carencia misma de esa burguesía que llevó el peso de las

tareas sociales en Europa dejaba en un desierto al profesor español. La Institución Libre buscaba crear y creó algunos núcleos de esta clase social burguesa impregnada de cultura, protectora y simpatizante de actividades culturales, elevando al mismo tiempo la categoría del profesor y del sabio, haciendo de ellos seres sociales y con una circulación, con un valor social. Para entender lo que se propuso hacer y su raíz, hay que conocer esos ambientes de la novela de *El amigo Manso* de Galdós; de *Profesor auxiliar* de Pérez de Ayala..., esas existencias amargas y solitarias atravesando todas las angustias del aislamiento y de la pobreza, que la dignidad convertía en martirio.

Si estos dos grupos nos hablan de un afán creador de nuevas clases sociales: el proletariado y la burguesía culta, la «generación del noventa y ocho» nos habla de algo menos concreto y más extenso, más diríamos, básico de la vida y la inteligencia españolas: el anarquismo. Se podría afirmar que la característica intelectual de esta generación, mientras tuvo vitalidad, es la del anarquismo español, tan fácil de sentir y entender para un español y tan difícil de explicar, tan lleno de sustancia rica y fecunda en sus tremendas contradicciones. No importa que Unamuno, atormentado en sus últimos días de Salamanca, tuviese la debilidad de afirmar, siquiera por un momento, lo que toda su vida había ardientemente combatido; que un Baroja ande errabundo por París. Ellos lucharon, escarbaron en el alma española, inquietaron, revolvieron, se contradijeron, se atormentaron, buscaron... En ningún caso, aunque personalmente llegara a decirlo, el sentido de su vida y de su obra tendría nada que ver con el fascismo. Cuando se ha producido una obra, ya poco importa que su propio autor diga y dictamine sobre ella; la obra tiene ya su propio sentido por encima de los caprichos y obcecaciones de su autor, que puede incluso haber perdido su clave. Esto al Unamuno que escribió la *Vida de Don Quijote y Sancho* no le extrañaría nada.

Pero esta siembra de inquietud, unida a la inquietud

creciente de la vida española y a la tensión cada vez mayor de la sociedad, escondida, tuvo que engendrar una reacción. Había algo común en las jóvenes generaciones: un afán social que se traducía en lo intelectual en un deseo de «servir», en usar de la inteligencia de un modo diríamos limitado; la inteligencia se fijaba en sus límites y quería encajarse en una necesidad social. El surrealismo pasó sobre España significando, sin duda, algo muy hondo, pero que fue alcanzado enseguida por este afán de integración social.

Al mismo tiempo flotaba un cierto apoliticismo, un afán de no pertenecer a ningún partido político, por sentirlos insuficientes, pues lo que se buscaba era una nueva forma de vida.

Parte de esta juventud intelectual vino a sentir como eje de sus preocupaciones, siendo en esto herederas de la generación del noventa y ocho, la preocupación y el problema de España, recogiéndolas dentro de un redescubrimiento de lo auténtico y verdadero.

Peligrosa era esta intuición si era incompleta, es decir, si no iba integrada por la intuición y por el sentimiento de lo popular, del pueblo español como contenido permanente de lo nacional.

El primer grito de la inteligencia fascista se dio en España, como una controversia y una crítica acerba a la generación del noventa y ocho. El área de la intelectualidad en que tal pensamiento importado prendiera fue sumamente restringida. ¿Cómo pretendieron entroncarlo con la vida y los problemas españoles? Muy sencillo; se trata de una simple superposición de pensamientos fáciles y de cierta brillantez sobre auténticas angustias y problemas. Sobre la conciencia del estrangulamiento de la historia de España, sobre la naciente intuición de la realidad nacional, sobre un presentimiento real de un Renacimiento de España. Y la suprema suplantación de mentar cosas verdaderas que en ellos eran tremendas mentiras: la vuelta a lo nacional, la moral de la inteligencia, el conocimiento

de que la inteligencia sí delinque, la necesidad de intuiciones fundamentales en que apoyar toda especulación. Nombraban, para utilizar en sentido contrario, verdades que apuntaban entre los escombros de la cultura pasada.

Segunda Parte

Hora de España

En esta pasión porque la inteligencia está pasando en España, se encuentra en sus pasos con los otros pasos del pueblo; encrucijada en que comienzan a encontrarse todos los caminos divergentes o alejados. Hora de reencuentros y comprobaciones. Hora de amanecer, trágica y de aurora, como todos los amaneceres en que las sombras de la noche comienzan a mostrar su sentido y las figuras inciertas comienzan a desvelarse ante la luz. Las figuras enigmáticas, los rostros a medio aparecer, las formas cambiantes empiezan a mostrar su contorno con alguna claridad. Es la hora de España. La hora en que todo lo que forma parte de ella, de su pasado o de su porvenir, acude al mandato de la actividad, se congrega ante la voz profunda que desde las entrañas de la historia ordena combatir.

El orden, el sistema propio de la vida española, se va formando con ritmo acelerado, y en unos meses nada más se recorren ciclos enteros. Es la revolución, que se desarrolla en un tiempo de mayores dimensiones que el normal. En esas horas anchas, hondas, placenta de la época que está al surgir, en esos espacios en que el tiempo se recoge como un seno inmenso del que entre sangre y angustia nacen los nuevos pensamientos. Pensamientos nunca pensados, pero presentidos, y de tan evidente necesidad que al ser enunciados quedan exactamente ajustados al hueco de esperanzas y necesidades que los aguar-

daban. Vida y pensamiento marchan así, reclamándose mutuamente, en una unión presidida por la necesidad, diosa de la revolución.

Nadie se atreva a pensar que el más leve capricho existe dentro de la obra de los intelectuales españoles que cumplen el mandato de esta hora de España. Todo, hasta los errores, se realiza bajo el imperio de la necesidad. La inteligencia recobra su perdido rango precisamente en este engarce profundo y exacto con los afanes de cada día. Hubo un momento, al desencadenarse la catástrofe, en que el intelectual cesó de serlo, para ser hombre. No todos, ciertamente, sufrieron esta crisis, sino que hubo una pausa en la vida intelectual como la hubo en las otras zonas de la vida, inclusive en la del Estado. Durante unas horas de la mañana del día 18 de julio no hubo Gobierno en España, colapso de algo tan importante que no llegó a ser mortal, por ventura; crisis obligada en toda enfermedad grave que pasa rozando las astas de la muerte.

Este mismo colapso y de mayor longitud se produjo entre los intelectuales, que dejaron de serlo para ser hombres. No todos, ciertamente, sufrieron esta crisis, sino únicamente aquellos que por su contextura humana, por su capacidad moral, estaban llamados a resucitar en su condición más tarde. Y sólo éstos, que fueron capaces de morir, serán resucitados para las tareas difíciles de hoy y mañana; sólo ellos tienen auténticamente porvenir. Aquellos que en el trance terrible pretendieron sustraerse a su conmoción, alegando su condición superastral de pensadores o artistas, como si la condición humana pudiera eludirse, quedarán desvinculados de las tareas esenciales del futuro, vagando en esos espacios siderales del arte, lejos de los hombres, de sus dolores y de sus glorias. Los que no fueron capaces de hundirse en las zonas fecundas de la hombría, allí donde la vida y la muerte se enfrentan sin disfraz, en esa honda soledad de la angustia, y la esperanza, quedarán condenados por la justicia invulnerable de la vida a vagar melancólicamente, administrando su

obra anterior o representándola —representándose a sí mismos— al que en otro tiempo fueron.

Porque fue necesario aquel baño en las aguas profundas del propio ser, en ese manantial misterioso que unge de fuerza y valor. Sólo habiéndose nutrido de esas reservas vitales, puede afrontarse la tragedia real y apurarla hasta el fin sin temblores ni desgana, poniendo la inteligencia por encima del dolor y aun por encima de la angustia. Los que no supieron encontrar en sí mismos estas reservas de humanidad y se metieron en la cueva oscura de la impotencia disfrazada de arte o pensamiento más o menos puro, han quedado por debajo de los tiempos, incapaces de toda acción creadora. De entre ellos, los incapaces de correr el riesgo de ser hombres, han salido los neutrales y los renegados, que aprovecharon el salir de las fronteras españolas para lanzar su resentimiento. Resentimiento que, aunque ellos pretendan justificarlo con las injusticias sufridas, tiene su origen en sí mismos. Porque saben o presienten que su hora, al no ser la hora de España, no dejará caer su latido en tiempo imperecedero, porque saben que su hora, los que la tuvieron, ha pasado ya, y los que no la alcanzaron, no la tendrán nunca.

Los «neutrales» hablan de valor por estar en el equilibrio imposible entre dos contrarios que no existen, que no puede existir en un mismo plano; porque no hay término medio entre la muerte y la realidad preñada de futuro, ya actual, de la España que renace. Ignoran que no es posible este equilibrio, que además, lejos de suponer valor, lo esquiva; esquiva la realidad de la vida, queriendo forjarse mundos privados donde la lucha y el riesgo no existen. Pueden dar también su obra por acabada, si la tienen. Los que no la habían logrado aún, arrastrarán una juventud estéril por el mundo, horrible juventud caduca sin el cansancio fecundo de la vejez bien lograda.

Hemos intentado dar una visión esquemática del drama de la inteligencia dentro del drama de España. Después del colapso salvador comienzan los primeros pasos

en este camino que lleva al mañana. No es todavía el momento de sacar la cuenta de los aciertos y los errores. Pero lo esencial es el cambio que se ha operado en la función de la inteligencia; su purificación al olvidarse de sí misma, al retornar del ensimismamiento endiosado, situándose en plena vida.

Al sentir la inteligencia y el arte el afán de servir, lo natural es que haya querido hacerlo directa y, dadas las circunstancias, apresuradamente. Es el trabajo de Cultura y Trabajo social en los cuarteles. Es el guiñol, el teatro, llevados al frente y pensados para él. ¿Qué quedará de todo esto? ¿De permanente en estas actividades? Seguramente que muchas de ellas, cumplida su misión primordial de hacer sentir al pueblo combatiente la hermandad del intelectual, no permanecerán en sus formas actuales. Tendrán que ir surgiendo poco a poco las formas en que el arte ha de coordinarse con el Estado sin perder su integridad y libertad. Pero lo que quedará como indiscutible es la inseparabilidad del arte y la inteligencia, del pueblo y del Estado.

De la conciencia de estos problemas ha nacido la revista *Hora de España*, que edita en Valencia un grupo de intelectuales. Forman su consejo de colaboración profesores universitarios como Dámaso Alonso y José Gaos, poetas como Alberti, León Felipe y Antonio Machado, escritores como Bergamín y Moreno Villa, escultores como Alberto y arquitectos como La Casa. La redacción está integrada por Ramón Gaya, escritor y pintor; Rafael Dieste, escritor; Antonio Sánchez Barbudo, escritor, y Gil-Albert, poeta. No sé si olvidé alguno.

El propósito es sobriamente enunciado en el número primero: se trata de vivir íntegramente esta hora de España, de que la inteligencia reanude sus afanes, mas no ignorante de la hora en que vive, sino al revés, para hacerse cargo totalmente de ella, para penetrarla y hacerla, hasta donde pueda, inteligible y transparente; pensando en esas inteligencias ávidas de entender que, lejos de la

tragedia española, no tienen apenas datos en que apoyarse, no tienen datos de ese mundo intelectual en que ellas se mueven. Pero se trata también, y más hondamente, de realizar en lo intelectual la revolución que se realiza en las otras zonas de la vida. Se trata de decir lo que tanto se sabía y nunca se dijo, de formular lo que sólo se presintió, de pensar lo que se había entrevisto, de dar vida y luz a todo lo que necesita ser pensado, a la cultura nueva que se abre camino.

De esmerada tipografía, con maravillosas viñetas, decente, cuidada, su presencia conmueve y enardece, y una comprobación de esperanzas es un motivo más de fe. Conmueve porque nunca en medio de tanta sangre y muerte se ha escrito y publicado nada semejante, porque la inteligencia española, sin pausa y sin fatiga, prosigue su obra, la comienza más bien, en las más difíciles trincheras del mundo.

Los temas solamente ya muestran la autenticidad de estas inteligencias, que forman parte del pueblo al trabajar con él y por lo que él. Van apareciendo en los ensayos, en los poemas y narraciones, en las notas y conferencias que refleja, todos los puntos de reflexión y meditación que nos van a ocupar años enteros; todo un porvenir de trabajo. Así Rosa Chacel, con severa mirada, examina la cuestión central, decisiva, de «Cultura y Pueblo» y nos lanza dos nombres de nuestro ayer, vivos más que nunca en el hoy de la revolución, Pérez Galdós y Larra. Antonio Machado, con su noble entendimiento, va vertiendo su antigua y reposada sabiduría, tan de los repliegues del alma española. Máximo Kahn hace aflorar el hondo sentido de nuestra vieja y nunca ida cultura sefardita. Dámaso Alonso estudia objetiva y apasionadamente nuestra literatura. Rafael Dieste nos trae la soledad sin descanso de Don Quijote y la pregunta sin respuesta aún que planteara con la complicación humilde de lo español, Cervantes. Sánchez Barbudo rememora días de presentimiento, uniendo la angustia con la esperanza y encontrando la fe

que se necesita para creer lo que se está viendo. Gaya plantea el problema del cartel y la pintura, que discute con Renau, actual director general de Bellas Artes. Gil-Albert y Moreno Villa y Alberti nos ofrecen, como un licor confortante en su amargura, la poesía de la desolación y la muerte. Bergamín en cristiano se dirige a los católicos engañados de más allá de España. Teatro de Dieste, conferencia sobre Lorca en París de Neruda. Todo un mundo que no puede existir sin eso por lo que combatíamos: sin la libertad.

UN TESTIMONIO PARA *ESPRIT*

La revista *Esprit* en su número de mayo publica una «Carta abierta» de nuestro ministro en La Haya, Semprún y Gurrea, a quien desde hace años hemos conocido fiel al espíritu de *Esprit,* y la contestación de Emmanuel Mounier. Es el tema de la «cuestión española», tratada con apasionada vehemencia por Semprún, con delicada comprensión por Mounier. Diferentes aspectos son abordados, entre ellos el de la «no intervención» —así creemos que se llama— para la que Mounier tiene duras y exactísimas palabras que constituyen toda una sentencia sin apelación para cualquier conciencia no corrompida. Pero no vamos a hablar de ella ahora, pues ¿qué se podría añadir a lo ya dicho en todos los idiomas del universo y con todos los razonamientos posibles? A su sinrazón, a esa sinrazón que ni tan siquiera pretende ya cubrir las apariencias, opone el pueblo español la razón de su sangre, de una sangre derramada sin economías por mantener la existencia de España y para rescatar lo mejor del hombre.

Otra es la cuestión que nos ha llegado a lo más íntimo, la que ha conmovido nuestra sensibilidad un poco ya —¿por qué no decirlo?— indiferente, ante las discusiones

a que damos materia. Porque a este lugar donde los españoles miramos de cara a la muerte, sólo la fraternidad puede llegarnos atravesando el muro de nuestra soledad. Y cada vez menos, lo que sea producto de la curiosidad intelectual —bien parca por cierto ante esta tragedia—; cada vez menos, las investigaciones sutiles. Pero lo que Mounier plantea en su respuesta a Semprún, es una esencialísima cuestión moral: la cuestión misma de la guerra. Y eso, ¿cómo no va a afectarnos?

Dice así: «...un acontecimiento ha venido a crear entre usted y nosotros una solidaridad más honda que todos los debates y opiniones y ha puesto entre usted y nosotros, al mismo tiempo, una distancia. El acontecimiento: la guerra de ustedes. El acto, el que usted ha realizado una mañana de julio del treinta y seis, al decidir mantenerse fiel a su palabra de buen ciudadano, su convicción republicana y más profundamente todavía a lo que usted entiende como su vocación de cristiano. Solidaridad y distancia; voy a explicarme.

»En el momento en que todavía pensábamos, como unos adolescentes, en lo eterno, nos ha dado usted la lección del primer acto que uno de los nuestros ha tenido que imponer a la materia rebelde del mundo dado. Nos ha puesto usted en claro las servidumbres de la acción... Nosotros nos habíamos asignado como misión, hasta aquí, la de recordar que no cabe *hacer* sin *ser;* tratábamos de ser hombres cabalmente; para algunos, cristianos. La empresa era bastante considerable, estaba harto abandonada para que no le consagrásemos toda nuestra energía. La guerra de España y la decisión de usted han venido a recordarnos que el camino de las obras perdurables no es seguro, y que puede atravesarse en el camino una Esfinge de palabras apenas descifrables, que exija un sí o un no, o la muerte».

Y todavía más adelante concluye refiriéndose a la «distancia» creada en virtud del acto de Semprún, o sea el hecho mismo de la guerra: «Estar en guerra no es sólo ver

las decisiones bruscamente simplificadas por la inminencia de la muerte. Estar en guerra no es sólo estar bajo una plaga, es, incluso cuando la guerra le haya sido impuesta a uno, entrar en desorden de que padece la ley. Y de ahí, mi querido Semprún, que sea tan delicado este sentido de la amistad hacia los hombres sensibilizados por la angustia y las legítimas cóleras, y que con respecto a vosotros, amigos españoles, como con respecto a vosotros, camaradas franceses, si un día surgiese la lucha, tengamos un papel de ningún modo renunciable: arrancar todo lo que podamos al mal, hasta, si es preciso, del corazón de nuestros amigos». Y unas líneas después: «Pienso, con palabras de un testigo no sospechoso, Malraux: "Una de las cosas que más me turban es ver hasta qué punto en toda guerra cada uno adquiere un enemigo, que quiera que no". Para luchar contra la guerra total de un régimen militarizado, han tenido ustedes que doblegar a la libre España, a la ley de la guerra, que es dictadura, simplificación del drama colectivo, ahogar los dramas individuales».

El acto de decisión de Semprún al mantenerse fiel a su pueblo y a su Gobierno, es así analizado en dos momentos. Primero, una decisión ante un acontecimiento no buscado, ni querido, pero ante el cual no queda sino tomar partido —suponemos que Mounier no habrá dejado de tener en cuenta que la neutralidad es también un partido—, y tras de la decisión, la situación a que por su virtud ha venido Semprún a quedar participando en la situación moralmente desdichada de la guerra. Un acto puro y una consecuencia desdichada.

Con la valoración de los dos momentos no estamos tal vez de acuerdo, y de cómo se comprende el acto de decisión, se sigue, en gran parte, la apreciación de su resultado.

Porque Mounier piensa en un acto de pura decisión, de voluntad en su forma más pura, que decide de repente nuestro destino. Lo cual es cierto que ocurre cuando de voluntad se trata, y que es lo que da el mayor carácter

dramático a la vida humana. El drama no existiría si las decisiones de la voluntad no tuvieran que ejercitarse sino ante circunstancias igualmente libres y elegidas. El imperativo de pureza quedaría fielmente cumplido. Así está perfectamente expresado por Mounier cuando habla del conflicto entre «pureza» y «eficacia» y como no se puede, cuando se quiere ser hombre a toda costa, renunciar a ninguna de las dos. Se sigue aquí la tradición kantiana, por la cual la pureza pertenece por entero a la voluntad libre, forma que ha de recaer forzosamente sobre una materia dada, por lo tanto extraña, por lo tanto impura. Para tal tradición la realidad sería siempre una Esfinge de palabras apenas indescifrables; y la única garantía moral radica en el acto mismo.

Pero, ¿ha sido este exactamente, el acto por el cual, una mañana de julio Semprún —al nombrarle no aludo a su persona concreta, en cuyo nombre, claro está, no soy yo quién para hablar, sino que me refiero a cualquiera de los españoles que obramos como él— se mantuvo fiel a su Gobierno, fiel a su pueblo? No, ciertamente. Con toda su grandiosa conmoción, con todo el frenesí popular de los primeros momentos, la realidad que nos demandaba «sí, no, o la muerte» a los españoles no era una Esfinge de indescifrables mensajes, sino un clarísimo deslumbrador rostro que nos pedía «sí o no como Cristo nos enseña». Cuando el pueblo español conoció la traición de que era objeto, cuando tuvo la evidencia plena de la invasión del fascismo internacional atentando contra su libertad y su hombría, no presentaba ante ninguna conciencia individual, una realidad rebelde dada; esta realidad era tan pura, clara y evidente como para no aparecer como materia rebelde o enigmática. Nada menos enigmático. Y lo que en realidad tuvo lugar no fue *un acto moral, sino un acto de fe.* Por un acto de fe en su destino humano, por un acto de fe en la dignidad y en la libertad ultrajadas el pueblo español se lanzó a la muerte sin medir las fuerzas, sin calcular. Por un acto de fe irresistible.

Instantáneamente quedó abolida la disparidad, la heterogeneidad dolorosa entre la realidad que despierta a la voluntad y la voluntad en su pureza. Tal fue el milagro. La seguridad, la certeza no provenían de la voluntad, sino justamente de la *realidad dada*, que la rebosaba, y que no era de angustia, sino de fe.

Muchas veces he pensado que el vivir en España en los primeros momentos de nuestra guerra hubiera sido necesario para las almas mejores, para los entendimientos más sedientos de verdad. A una experiencia así es difícil sustituirla pues echa por tierra muchos conceptos, los rebasa como sucede con toda experiencia creadora, revolucionaria; lo que habíamos pensado apenas nos sirve si no es por contraste. Por eso hay que decir, *acto de fe, milagro,* con plena responsabilidad. Pues ya me doy cuenta de que tales expresiones pueden ser traducidas compasiva e irónicamente por *espejismo, ilusión, inconsciencia.* Mas no se trata de un testimonio individual, sino de todo un pueblo que repentinamente, con la rapidez de una inspiración y la seguridad de una comprensión madura se abraza a su destino a vida o muerte. ¿Acaso resulta esto tan incomprensible para un cristiano? ¿Hubiera sido lícito detenerse ante tal acontecimiento por la consideración de los inevitables males de la guerra? Por otra parte esta experiencia es muy de carácter de nuestra época en que la experiencia rebasa la razón casi siempre. De ahí la ininteligibilidad del mundo.

Un acto de fe. Pero en el hombre todo —hasta la fe— plantea una cuestión moral. Y la exigencia moral que la fe plantea no es el elegir sino el aceptar, es la entrega abnegada y sin reservas a todos los riesgos, a todas las responsabilidades. Entrega que permite avanzar con la conciencia tranquila —en paz— a través de una guerra tan dura, tan pavorosa. Entrega que permite estar en las mismas trincheras sin odio.

* * *

Es en efecto, muy acongojante la cuestión del «enemigo» y confieso que aun antes de conocer la frase de Malraux —tan autorizado por haber compartido desde el principio nuestros riesgos— había sentido la angustia que expresa y por ello me había fijado bastante en los compañeros que regresaban del frente, investigando lo posible para descubrir en qué relación anímica se encontraban frente al enemigo. Y llegó hasta extrañarme lo limpia de odio que su alma estaba; incluso en aquellos que liberados de los fascistas les debían una penosísima reclusión en oprobiosas cárceles de angustia, de hambre y de sed. Con una objetividad que estremece narraban todo ello, se referían a ello sin apenas odio, y hasta en las mismas expresiones habituales de la lucha, de combate en que se pretende la aniquilación del enemigo ¡eran algo tan distinto del odio! Podríamos decir que nuestros combatientes pretenden y quieren aniquilar al enemigo en tanto que enemigo, no en tanto que persona. Y no es una distinción escolástica sino muy viva y real y que cualquiera puede comprobar por sí mismo. Si nuestros soldados pudieran separar de la existencia concreta del enemigo su condición de agresores, de fascistas; si, usando una vez más de un término cristiano para mayor claridad, pudiesen *convertirlos* en camaradas, en hermanos, encontrarían su misión cumplida.

Y no cabría en modo alguno objetar que tal actitud es posible también en los agresores. No; ellos engañaron, traicionaron; ellos buscaron la guerra por odio, ellos son el asesino: el pueblo español, la víctima que no se conforma con serlo pasivamente sino que *reacciona positivamente hacia la vida, hacia la salvación.* No cabe otra actitud; tener otra sería caer en el tolstoiano «no resistir al mal», tan poco cristiano en verdad, pues el cristianismo afirma la vida en la fe y en la esperanza y la prodiga por la caridad. No, esta guerra no es reversible —en esto ya está de acuerdo *Esprit*— no ya por la diferencia de fines sino por la situación humana de los beligerantes. Ellos se

han alzado por el odio; el pueblo les opone resistencia por no entregarse a la más vil de las esclavitudes. No se resigna a perecer; eso es todo. Prodiga con su sangre su fe en la vida.

No se resigna a perecer, ni a que la hombría perezca. Desde el primer instante la guerra tuvo por nuestra parte un cierto carácter apostólico, pues ha querido el destino que *ellos* usen las palabras vanamente y nosotros tengamos las realidades sin apenas atrevernos a nombrarla. Una prueba está en la necesidad tan vivamente sentida de lo que se ha llamado Comisariado Político y que se ha dirigido desde el primer momento no sólo a nuestros soldados sino a «los suyos». Ha ido el Comisario Político a hablar al hombre que puede haber encerrado en cada enemigo.

Sería desde luego absurdo negar o pretender encubrir las terribles cosas que trae la guerra consigo; los daños materiales, la angustia y el dolor que forman su cortejo. Y la impureza que hay que aceptar en provecho de la eficacia. Pero aquel originario *acto de fe* que puso pie a nuestro pueblo, mantiene como grano de sal cierta pureza que ninguna desgracia, ningún desastre consigue marchitar. Y conserva a través de dos años de sufrimientos, intacto en su fondo, ese sentido positivo, ese afán salvador, esa tendencia universal de nuestra lucha. Y si la conserva es porque el acto de fe se ha renovado, como la creación, cada día.

Renovación de la fe en nuestro destino, esperanza que nos fortifica y tranquiliza. ¡Si fuera posible ver desde fuera cuánta paz y qué profunda, qué verdadera en quienes estamos al lado del pueblo, en esta guerra! Desde esta paz tan viva, tan íntima, sentimos la paz oficial «del mundo de las potencias democráticas», que cada día lo son menos, como algo mucho peor moralmente. Algo mucho más necesitado de clarificación, de ayuda. Algo donde el mal está más arraigado, emboscado, como aquí decimos. De ayuda, para que escuchen la llamada del corazón del

mundo; el requerimiento de la dignidad, del porvenir humano amenazado en lo más íntimo.

Mientras escribía estas líneas han sonado las sirenas de alarma —no es afán melodramático el consignarlo, porque todo español de «este lado» las oye mientras trabaja, mientras descansa, mientras respira—, sirenas bajo un cielo poblado de muerte, sobre una ciudad desolada; alarma con que un pueblo en soledad llama a las conciencias dormidas del mundo.

(*Hora de España*, Barcelona,
XVIII, junio de 1938.)

LA GUERRA, DE ANTONIO MACHADO

Un libro en prosa del poeta Antonio Machado, donde se recogen todas sus palabras, escritas o pronunciadas directamente acerca de la guerra o, más bien, en la guerra.

La poesía española es tal vez lo que más en pie ha quedado de nuestra literatura, cosa que no nos ha sorprendido porque su línea ininterrumpida desde Juan Ramón Jiménez es lo más revelador, la manifestación más transparente del hondo suceso de España, y si algún día alguien quisiera averiguar la profunda gestación de nuestra historia más última, tal vez tenga que acudir a esta poesía como a aquello en que más cristalinamente se aparece. Lo que estaba aconteciendo entre nosotros era de tal manera grave, que huía cuando se pretendía apresarlo y aparecía, en cambio, en casi toda su plenitud cuando el hombre creía estar solo, entregado a sus más íntimos y recónditos afanes. Por esto, y por otras razones, entre las que pudiéramos apuntar que la historia de España es poética por esencia, no porque la hayan hecho los poetas, sino porque su hondo suceso es continua trasmutación poética, y quizá también porque toda historia, la de España y la de cualquier otro lugar, sea en último término poesía, creación,

realización total; por todo esto que se apunta y por otras cosas que se callan, tal vez sea la poesía española, desde Juan Ramón Jiménez hasta hoy, el índice o documento mejor de nuestros verdaderos acontecimientos.

Testimonio de nuestro suceso, la poesía, hasta en sus últimas consecuencias, ha tenido el testimonio extremo, ha tenido sus mártires y hasta sus renegados, si bien es verdad que la poesía de estos últimos se ha desdibujado de tal manera que apenas existe. La poesía española hoy nos acompaña, justo es proclamarlo, y con tanta mayor imparcialidad por no ser quien esto afirma y siente de la estirpe de los poestas.

Pero entre todos los poetas que en su casi totalidad han permanecido fieles a su poesía, que se han mantenido en pie, ninguna voz que tanta compañía nos preste, que mayor seguridad íntima nos dé, que la del poeta Antonio Machado.

No es un azar que sea así, por la condición misma poética que de siempre ha tenido Machado; nada nuevo nos brinda, nada hay en él que antes y desde el primer día ya no estuviera. Y si hoy aparece en primer término y con mayor brillo, se debe, no a lo que él haya añadido, sino a la situación de la vida española, a que por virtud de las terribles circunstancias hemos venido a volver los ojos en esa última mirada de vida o muerte, hacia lo cierto, hacia lo seguro, hacia la verdad honda que en horas más superficiales hemos podido quizá eludir. La voz poética de Antonio Machado canta y cuenta de la vida más verdadera y de las verdades más ciertas, universales y privadísimas al par de toda vida. ¿Qué sería de nosotros, de todo hombre, si no supiésemos hoy y no nos lo supiesen recordar el saber último que con sencillez de agua nos susurran al oído las palabras poéticas de Machado? Y aunque en última instancia, todo hombre, toda hombría en plenitud sepa de esas cosas, es necesaria siempre su formulación poética, porque en la conciencia de un poeta verdadero adquieren claridad y exactitud máxima y al ser expresadas, al ser

recibidas por cada uno en su perfecto lenguaje, ya no nos parecen nuestras, cosa individual, sino que nos parecen venir del fondo mismo de nuestra historia, adquieren categoría de palabras supremas, esas que todo pueblo ha necesitado escuchar alguna vez de boca de un Legislador, Legislador poético, padre de un pueblo. Palabras paternales son las de Machado, en que se vierte el saber amargo y a la vez consolador de los padres, y que con ser a veces de honda melancolía, nos dan seguridad al darnos certidumbre. Poeta, poeta antiguo y de hoy; poeta de un pueblo entero al que enteramente acompaña.

Y si en días alegres podemos apartarnos de la voz de los padres, a ellos volvemos siempre en los días amargos y difíciles; las dificultades nos traen a la verdad, y en ella nos reconciliamos todos. Pero es preciso para que la paz sea perfecta que la voz paternal no la enturbien luego los reproches, la recriminación o el resentimiento por el olvido sufrido. Que como agua vaya vertiendo para todos, pero sintiéndola cada uno nacer al lado de su oído, la verdad humilde y antigua.

Esta voz es hoy para nosotros, españoles que vivimos las más duras circunstancias que se han exigido a pueblo alguno, la voz de la poesía de Machado, no ya de la de ahora, sino de esa contenida en sus poesías completas y que estaba ahí ya de antes, ya de siempre, igual a sí misma a través de todas las alternativas de nuestra vida literaria; es el único consuelo posible, aquello que nos promete porque nos descubre y nos muestra nuestros claros, más claros orígenes. La palabra del poeta ha sido siempre necesaria a un pueblo para reconocerse y llevar con íntegra confianza su destino difícil, cuando la palabra del poeta, en efecto, nombra ese destino, lo alude y lo testifica, cuando le da, en suma, un nombre. Es la mejor unidad de la poesía con la acción o como se dice con la política, la mejor y tal vez única forma de que la poesía puede colaborar en la lucha gigantesca de un pueblo: dando nombre a su destino, reafirmando a sus hijos todos los días su sa-

ber claro y misterioso del sino que le cumple, transformando la fatalidad ciega en expresión liberadora. Y sin buscarlo, nos acude a la mente un nombre: Homero, a quien de un modo literario en nada pretendemos cotejar con nuestro humilde cantor de los campos castellanos, el cantor —¿coincidencia?— de las *altas praderas numantinas*. No se trata de comparar méritos ni nosotros sabríamos discernirlo, pero es quizá una categoría poética que un poeta determinado puede llevar con más o menos talento, con más o menos fortuna literaria. Si acude con su grandeza impersonal —impersonal hasta en su ciega mirada— el divino cantor de la Grecia legendaria es por eso, justamente, por su impersonalidad, porque a su través ya no creemos escuchar a un hombre determinado, sino a un pueblo.

* * *

Todo ello acude a decirnos que es Antonio Machado un clásico, un clásico que, por fortuna, vive entre nosotros y posee viva y fluente su capacidad creadora. Y es clásico también por la distancia de que su voz nos llega; con sentirla cada uno dentro de sí, se le oye llegar de lejos, tan de lejos que oímos resonar en ella todos los íntimos saberes que nos acompañan, lo que en la cultura viene a ser la paternidad, aquello que poseemos de regalo, de herencia. Por el solo hecho de ser españoles recibimos el tesoro con nuestro idioma, lo recibimos y llevamos en la sangre, en lo que es sangre en el espíritu, en aquello vivo, íntimo y que, siendo lo más inmanente, es lo que nos une: la sangre de una cultura que late en su pueblo, en el verdadero pueblo, aunque sea analfabeto. Y por esto es también su viva historia lo que pasa y lo que queda.

Poeta clásico. Una de las cuestiones que más falta haría aclarar y poner de manifiesto es la diferente manera de ser poeta o las diferentes formas de poesía. No cabe con una mínima honestidad intelectual abarcar lo mismo a

fenómenos y sucesos tan desemejantes como el de Verlaine y Dante, por ejemplo. Aunque a todos abarque la unidad de la poesía, sin duda son varias las especies de ella, que hacen distinta la situación del poeta con respecto a su propia poesía y distinta la función histórica de la misma poesía.

Porque hemos comenzado diciendo que *La Guerra* es un libro en prosa —salvo dos poemas— de un poeta. Pensamientos de un poeta que en Antonio Machado forma ya además un volumen casi parejo en extensión al de su poesía; Juan de Mairena crece al lado de Antonio Machado. Quiere esto decir y lo dice, además, por la naturalidad y perfección de la prosa, y por la exactitud del concepto, que no se trata de un poeta que accidentalmente piensa. Y es él mismo quien nos lo dice: «Todo poeta —dice Juan de Mairena— supone una metafísica; acaso cada poema debiera tener la suya —implícita, claro está, nunca explícita—, y el poeta tiene el deber de exponerla por separado, en conceptos claros. La posibilidad de hacerlo distingue al verdadero poeta del mero señorito que compone versos».

Es esta relación entre pensamiento filosófico y poesía uno de los motivos más hondos para clasificar a un poeta, si la tal clasificación existiera. Un motivo hondo, moral, salta a la vista en el caso de Machado. Y es el sentimiento de responsabilidad. Machado, hombre, acepta lo que dice Machado, poeta, y pretende en último término darnos las razones de su poesía, es decir, que el poeta humildemente —hay que repetir de continuo esta condición de la humildad tratándose de Machado— somete a justificación su poesía, no la siente manar de esas regiones suprahumanas que unas veces se han llamado Musas, otras inspiración, obras subconciencia, designando siempre, al poner su origen tal alto o tan bajo, mas nunca en la conciencia, que la poesía no es cosa de la que se pueda responder; que ello es cosa de misterio, cosa de fe, milagrosa revelación humana

en que no interviene el Dios, pero sí lo que cerca del hombre sea más divino, esto es más irresponsable.

Machado que dice, sin embargo, en una de las páginas de este libro: «por influjo de lo subconsciente *sine qua non* de toda poesía», somete luego la poesía a razón diciendo que la lleva implícita, es decir, que en último término no cree en la posibilidad de una poesía fuera de razón o contra la razón, fuera de ley. Para Machado la poesía es cosa de conciencia. Cosa de conciencia, esto es, de razón, de moral, de ley.

Y si miramos a su propia poesía, sin atender a los pensamientos que Juan de Mairena o el mismo Machado hombre nos da en *La Guerra*, vemos que no le es ajeno el pensamiento. No sucede esto en el mundo por primera vez: que pensamiento y poesía, filosofía y poesía se amen y requieran en contraposición, y tal vez para algunos, consuelo de aquellas veces en que mutuamente se rechazan y andan en discordia. No es la primera vez, y así acuden a nuestra memoria, las diversas formas de esta unidad. Los primeros pensamientos filosóficos son a la par poéticos; en poemas se vierten los transparentes pensamientos de Parménides, de Pitágoras; poetas y filósofos son, al mismo tiempo, los descubridores de la razón en Grecia. Poesía y escolástica encontramos en Dante, y pensamiento, clarividente y concentrado pensamiento encontramos en Baudelaire. Pero hay nombres más próximos a nosotros a quienes inmediatamente nos trae a la mente Antonio Machado: Jorge Manrique, o como él le llama, D. Jorge Manrique, queriendo tal vez señalar con ello la cercanía viviente en que le siente. De un lado Jorge Manrique, de otro la poesía popular, especialmente andaluza, en que nuestro pueblo dicta *su sentir*, sentir que es sentencia, esto es, corazón y pensamiento.

Esta unidad de razón y poesía, pensamiento filosófico y conocimiento poético de la sentencia popular y que encontramos en todo su austero esplendor en Jorge Manrique, ¿de dónde viene? ¿Dónde se engendra? Una palabra

llega por sí misma no más se piensa en ello: estoicismo; la popular sentencia y la culta copla del refinado poeta del siglo XV, parecen emanar de esta común raíz estoica, que aparece no más intentamos sondear en lo que se llama nuestra cultura popular.

Menos azarante y problemático es el estoicismo de las coplas de Jorge Manrique que aquel que escuchamos resonar en nuestro cancionero y aun en los dichos con que nuestro pueblo se anima o se consuela en los trances difíciles. La época en que fueron escritas las coplas de Jorge Manrique coinciden con una ancha y extensa ola de meditación sobre la muerte que recorría toda la Europa culta. Pero sí tendríamos siempre que anotar el hecho de que sean estas coplas de meditación ante la muerte, lo que más honda y persistentemente nos ha legado nuestro pasado literario, lo que está siempre en el fondo de nuestro corazón presto a saltar a nuestra memoria. Todo ello y hasta la denominación estoica que le aplicamos lleva consigo graves cuestiones en las que no podemos sumergirnos, aunque bien necesario sería para comprender en su integridad la poesía y el pensamiento de nuestro poeta.

Seguramente que esta solución *estoica,* como explicación de su íntima unidad poético-filosófica, no sería aceptada sin más por Machado, quien dice en las mismas líneas de este libro que nos ocupa, refiriéndose a Unamuno: «De todos los pensadores que hicieron de la muerte tema esencial de sus meditaciones fue Unamuno quien nunca nos habló de resignarse a ella. Tal fue la nota antisenequista —original y españolísima, no obstante— de este incansable poeta de la angustia española».

Parecería leerse en estas líneas un cierto reproche al senequismo español y a su resignación ante la muerte, como cosa de inferior estirpe que la angustiosa agonía de D. Miguel al querer vencerla, al no aceptarla. Pero más adelante dice: «Porque la muerte es cosa de hombres —digámoslo a la manera popular— o, como piensa Heidegger, una característica esencial de la existencia humana, de

ningún modo un accidente de ella; y sólo el hombre —nunca el señorito—, el hombre íntimamente humano en cuanto ser consagrado a la muerte, puede mirarla cara a cara. Hay en los rostros de nuestros milicianos —hombres que van a la guerra por convicción moral, nunca como profesionales de ella— el signo de una profunda y contenida meditación sobre la muerte. Vistos a la luz de la metafísica heideggeriana es fácil advertir en estos rostros una expresión de angustia dominada por una decisión suprema, el signo de resignación y triunfo de aquella libertad para la muerte a que aludía el ilustre filósofo de Friburgo».

Está aquí expresado por el propio poeta de modo transparente, lo que entiende por ser hombre en su integridad. De esta *entereza* humana arranca la unidad moral, poética y filosófica de la poesía de Machado. Es lo que está siempre en el fondo de ella como lo está en el rostro de nuestros milicianos.

¡Una profunda y contenida meditación sobre la muerte! Sin comprometernos ahora con la denominación *estoica*, sí cabe decir que lo que enlaza la poesía de Machado a la copla popular, a Jorge Manrique, y a ellos con la serena meditación de nuestro Séneca, es este arrancar de un conocimiento sereno de la muerte; este no retroceder ante su imagen, este *mirarla cara a cara* que lleva hasta el mismo borde del suicidio.

Alguien ha dicho, y si no, ha podido decirlo, que el estoicismo es una filosofía de suicidas. Tal vez, y tal vez sea un género único de suicidio, el único suicidio noble por ser engendrador de realidades, nacido del amor a algo que queremos más que a nuestra propia existencia —tal, la Patria, la libertad—. Y tal vez el suicidio del estoico signifique una amorosa aniquilación del yo, para que *lo otro*, la realidad, comience a existir plenamente.

Misterios hondos en que juegan muerte y amor. En ellos se desenvuelve la poesía de Antonio Machado; su poe-

sía y su pensamiento requeridos, engendrados por estos opuestos polos, Muerte y Amor.

Porque es Machado en nuestra lírica un poeta erótico, honda y serenamente erótico. Y al llegar a ese punto la voz de un maravilloso poeta aparece llena de alusiones: san Juan de la Cruz. También él necesitaba comentar sus versos, empaparlos de razón y aun de razones. Razones de amor tan sabrosas de leer como su amorosa poesía.

Razones de amor porque cumplen una función amorosa, de reintegrar a unidad los trozos de un mundo vacío; amor que va creando el orden, la ley, amor que crea la objetividad en su más alta forma. Mucho sabe de esto Machado y claramente lo expresa en su *Abel Martín* incluido en el volumen de *Poesías completas*, maravillosos pensamientos de un poeta, razones de amor que algún día serán mirados como continuación de lo mejor y más vivo de nuestra mística. Amor infinito hacia la realidad que le mueve a reintegrar en su poesía toda la íntima substancia que la abstracción diaria le ha restado.

El pensamiento científico, descualificador, desubjetivador, anula la heterogeneidad del ser, es decir, la realidad inmediata, sensible, que el poeta ama y de la que no puede ni quiere desprenderse. El pensar poético, dice Machado, se da «entre realidades», no entre sombras; entre intuiciones, no entre conceptos». El concepto se obtiene a fuerza de negaciones, y «el poeta no renuncia a nada ni pretende degradar ninguna apariencia». Y en otro lugar: «¿Y cómo no intentar devolver a lo que es su propia intimidad? Esta empresa fue iniciada por Leibniz, pero solamente puede ser consumada por la poesía».

«Poesía y razón se completan y requieren una a otra. La poesía vendría a ser el pensamiento supremo por captar la realidad íntima de cada cosa, la realidad fluente, movediza, la radical heterogeneidad del ser.» Razón poética, de honda raíz de amor.

No podemos perseguir por hoy, lo cual no significa una renuncia a ello, los hondos laberintos de esta razón poé-

tica, de esta razón de amor reintegradora de la rica substancia del mundo. Baste reconocerla como médula de la poesía de Antonio Machado, poesía erótica que requiere ser comentada, convertida a claridad, porque el amor requiere siempre conocimiento.

* * *

Amor y conocimiento a través de estas páginas de *La Guerra*, van directamente hacia su pueblo. La entereza con que el ánimo del poeta afronta la muerte, le permite afrontar *cara a cara* a su pueblo, cosa que sólo un hombre en su entereza puede hacer. Porque es la verdad la que le une a su pueblo, la verdad de esta hombría profunda que es la razón última de nuestra lucha. Y en ella, pueblo y poeta son íntimamente hermanos, pero hermanos distintos y que se necesitan. El poeta, dentro de la noble unidad del pueblo, no es uno más, es, como decíamos al principio, el que consuela con la verdad dura, es la voz paternal que vierte la amarga verdad que nos hace hombres. Voz paternal la de Machado, aunque tal vez a sentirla así contribuya, para quien esto escribe, el haber visto su sombra confundida con la paterna en años lejanos de adolescencia, allá en una antigua y dorada ciudad castellana. La sombra paterna... y la sombra de amigos caídos en la lucha común. El escultor Emiliano Barral, que a un tiempo esculpiera también la cabeza de Machado y la paterna, muerto ahora hace un año por nuestra lucha en el frente de Madrid... *Y tu cincel me esculpía*. La poesía de Machado ha devuelto al escultor su obra, y las últimas palabras casi de este libro van a él dedicadas: «Cayó Emiliano Barral, capitán de las milicias de Segovia, a las puertas de Madrid, defendiendo a su patria contra un ejército de traidores, de mercenarios y de extranjeros. Era tan grande escultor que hasta su muerte nos dejó esculpida en un gesto inmortal». Y con Emiliano Barral todo un trozo de vida en la lejana y dorada ciudad, encendida de torres y

altos chopos. La poesía de Machado afronta sin debilidad la melancolía de estas pérdidas irreparables. Sin melancolía y con austero dolor nos habla a lo más íntimo de nosotros este libro, *La Guerra*, ofrenda de un poeta a su pueblo.

(*Hora de España*, Valencia,
XII, diciembre de 1937.)

ENSAYOS Y NOTAS

LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO

En los momentos críticos de la historia se ha hablado siempre de una «Reforma del entendimiento», de una crítica que el intelecto se hace a sí mismo, volviéndose sobre sí, para tomar conciencia de sus propias fuerzas y más aún, de sus deficiencias. Revela esta actitud humana dos actitudes al parecer contrarias: desconfianza y fe en la razón. El hombre siente la falibilidad del instrumento intelectual con el cual tiene que avanzar entre la realidad, porque esta realidad ha sido más fuerte, se ha resistido a las explicaciones que el hombre intentaba dar de ella y se ha mostrado terrible e indescifrable. Pero, al mismo tiempo que la realidad sobrepasa así al entendimiento, siente el hombre que sólo cuenta con su entendimiento para habérselas con esta tremenda realidad y recuerda, volviendo la mirada a las épocas felices en que la razón aparecía en ecuación casi perfecta con los acontecimientos, y entonces de estos dos sentires contradictorios nace la reforma, la crítica del entendimiento.

Hay dos maneras, por lo pronto, de intentar esta crítica del entendimiento; una, volverse hacia el instrumento mismo, analizar su estructura y su funcionamiento

«puro», es decir, con independencia del objeto de su aplicación. Es lo que ha hecho la crítica del idealismo moderno contra el realismo grecomedieval. El otro camino ha sido muchas veces intentado y tal vez, por su misma complejidad no ha sido logrado de modo tan ejemplar y clásico. Pero quizá exista otra razón para que así nos parezca, y es que esta segunda crítica tenga que realizarse en cada paso fundamental que el hombre dé para orientarse en la profunda realidad que le rodea, es decir, que constituya una tarea ineludible de cada época, de cada salto en la historia, ya que, al parecer, la historia humana sí procedería por saltos. Este segundo modo de hacer la crítica del entendimiento incluiría, para ser completa, una conciencia de todo aquello que no entra bajo la luz del entendimiento, o al menos de su existencia. Es la cuestión de la razón y de lo irracional que se cruza con la del ser y el no ser.

Conviene recordar el origen mismo del entendimiento, o sea de lo que el hombre ha creído ingenuamente que era *su* entendimiento, cuestión íntimamente ligada a lo que el hombre ha creído que es la realidad que le rodea. La razón y el ser son descubiertos al mismo tiempo por el hombre griego, y su descubrimiento es el comienzo mismo de la filosofía. Y encontramos que ante el fluctuar de la naturaleza, ante la inseguridad en que el griego se siente en medio del fluir incesante de las cosas naturales, y para salvarse de ellas acude al pensamiento, creyendo implícitamente ya, en el hecho de este acudir al pensamiento en demanda de salvación, dos cosas: que existía aparte de la realidad fluidiza e incaptable por su misma variabilidad, otra realidad inmutable, permanente y absoluta, sustraída al tiempo y a toda relatividad, y que esta realidad verdadera coincidía con la esencia misma de la razón humana. A esta realidad verdadera se llamó *ser* y se la contrapuso a la apariencia cambiante de los fenómenos naturales; el *ser* era algo absoluto; la razón, por *su* parte, al

captar este absoluto de un modo pleno, era absoluta también.

Entre estos dos absolutos, el hombre se sintió seguro y creó el dogmatismo metafísico racionalista y absolutista que ha llenado con todas sus consecuencias más de veinte siglos de historia. Y no es que en medio y atravesando este dogmatismo metafísico no existieran otras intuiciones y hasta concepciones filosóficas, es simplemente que han quedado siempre en segundo plano y muchas veces ahogadas o semidesconocidas ante la vigencia de la metafísica del ser y de la razón.

Es en el Renacimiento cuando se siente de nuevo la angustia de los días de Grecia. La situación del hombre ha cambiado; ya no es el sentirse perdido en medio del enigma de los fenómenos naturales, sino que el hombre siente la duda intelectual; duda de aquellas ideas que la cultura escolástica le ha proporcionado y que vienen a ser, como siempre ocurre cuando surgen nuevos acontecimientos, por un lado insuficientes y por otros excesivas y recargadas. Porque no hay que olvidar que las ideas fueron hechas para tomar contacto de la realidad, mas no para nutrirse de ellas como una larva en el capullo.

Y sin embargo, esto último sucede en las épocas intelectualistas. Las ideas han dejado de ser para la vida, y la vida, por el contrario, ha llegado a ser para las ideas. Pero en este mismo instante las ideas han perdido su maravillosa realidad de intermediarias, de ventanas comunicadoras, poros por donde la inmensa realidad penetra en la soledad del hombre para poblarla y alimentarla, y se convierten en una pálida imagen de sí misma, en una mistificación de las ideas verdaderas, y así el extremo intelectualismo viene a hacer traición a la verdadera inteligencia en el instante mismo en que se vuelven de espaldas a la realidad.

Esta situación se da por primera vez quizá en la época del Renacimiento, en que existiendo ya una cultura de varios siglos de elaboración, esta cultura ha hecho crisis.

¿Y por qué, cabe preguntarse, por qué esta crisis? Justamente porque hay historia, es decir, porque el hombre en su ser no puede permanecer allí donde ha llegado, sino que la vida humana es de tal condición que exige que el hombre viva como viajero que no se afinca en parte alguna y que todo lugar sea casi al mismo tiempo de llegada y de partida.

Al haber crisis en la historia, quiere decir que una nueva realidad aparece ante el hombre, y una realidad para el hombre es siempre y en primer término un problema a resolver, algo que le exige ser descifrado y en lo que tiene que desarrollar una actividad. Podríamos decir que una realidad que no pide al hombre una actividad no es una realidad, aunque ya esto supone en cierto modo una metafísica. Pero así es; la característica en filosofía es que no sea posible atacar un problema aisladamente, sino que cualquiera de ellos hace referencia inmediatamente a la totalidad.

Y ocurre que ante esta nueva realidad, nueva trinchera que el hombre necesita conquistar, las ideas forjadas para anteriores conquistas llegan a ser un obstáculo; ocultan en vez de iluminar. En el Renacimiento, el filósofo Descartes rompe audazmente con estas ideas y hace tabla rasa de todo lo aprendido para encontrar directamente, de modo inmediato, transparente, una verdad original, hallada por él mismo en respuesta a su propio problema. La encuentra en la existencia de la conciencia. El ser ya no es primaria y radicalmente la realidad física, sino la realidad pensante. El centro de gravitación del pensamiento es ya el ser dado en la conciencia humana. El hombre sabe que existe porque lo encuentra en su pensamiento, que es identificado a conciencia.

Un nuevo racionalismo nace, que lleva ya en sí el germen del moderno idealismo alemán, última forma del gran racionalismo que naciendo en Grecia cubre toda la historia del pensamiento europeo. Y es este idealismo quien se pone a la tarea de hacer la crítica de la razón

misma en su funcionamiento «puro», es decir, con independencia de la experiencia y, por tanto, acondicionando la experiencia.

Queda en este racionalismo un cierto absolutismo, pudiéramos decir paradójicamente, un relativo absolutismo desde el momento en que se habla de una razón humana *in genere,* que no se puede confundir en ningún momento con la razón de un hombre concreto, con la razón psicológica. Pero este absolutismo queda ya disminuido en el momento en que Kant genialmente siente la necesidad imperiosa de criticar, de examinar el funcionamiento de la razón. Esta necesidad filosófica es la necesidad concreta de encontrar la validez del conocimiento de la física moderna de Galileo.

Desde otras posiciones filosóficas se siente la urgencia de volverse hacia el funcionamiento de la razón humana. Locke y Hume escriben ensayos sobre el entendimiento humano. Espinosa, el filósofo del máximo dogmatismo metafísico, escribe su *De enmedatinem intelectu;* Leibniz, desde su metafísica sustancialista, siente también este apremio.

Pero la fe en la razón subsiste plenamente y esta misma crítica o examen kantiano de la razón permite después el imperialismo racionalista de Hegel. En él se cierra el círculo de la metafísica de la razón y del ser que hemos visto abrirse en Grecia con Parménides. Razón y ser se identifican totalmente en el pensamiento hegeliano, de tal manera que lo irracional queda plenamente absorbido por lo racional.

Mas interviene en la filosofía de Hegel un elemento que había quedado eliminado de la metafísica de Parménides: el tiempo. La filosofía de Hegel incluye esencialmente una filosofía de la historia, porque la razón se realiza en la realidad histórica, que se da en el tiempo.

Y así hemos llegado a que solamente en virtud de la misma evolución del pensamiento filosófico, actualmente sería tema y tema central la filosofía, la meditación so-

bre la esencia misma de la historia, es decir, que la realidad que hoy tendría ante sí un pensador sería una realidad histórica, humana y temporal. Esa realidad que por ser esencialmente cambiante, puro fluir, había sido eliminada desde los tiempos en que el pensamiento de Heráclito fue vencido por el de Parménides, del centro mismo del pensar filosófico.

Ortega y Gasset, en su ensayo del año 1924, *Ni vitalismo ni racionalismo,* analizando la teoría de la razón expuesta de modo clásico por Leibniz, dice: «La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad». Y esto allí mismo donde el racionalismo ha llegado a su máximo cumplimiento, o sea, en la ciencia matemática y en la física del Renacimiento, modelo de conocimiento científico. Y este podría ser el resumen de la crítica de la razón hecha desde el punto de vista de su puro funcionamiento.

Y aquí nos encontraríamos ante la necesidad de una nueva y más compleja crítica del entendimiento o de la razón humana. Y es la necesidad que se presenta con apariencias de imposibilidad de su cumplimiento, de la penetración de la razón en esas zonas insondables de lo irracional. Necesidad que no brota de una ambición de conocer, de una soberbia del entendimiento, sino muy al contrario de circunstancias pavorosas por las que pasa el hombre.

En el instante actual posee el hombre una larga historia racional y una serie inigualada de conocimientos obtenidos por su entendimiento, conocimientos efectivos que le han servido hasta el presente para caminar por la vida. Pero de nuevo nos encontramos con que esta tradición racional y aun racionalista nada vale ante la realidad que hoy acomete al hombre. Nuevamente nos sentimos rodeados de acontecimientos que muestran su carácter de suprema realidad por lo ineludibles y de una realidad que el hombre siente que nada valen para su interpretación, la razón tradicional y clásica de que se le ha venido ha-

blando. Y la situación es tanto más pavorosa por dos razones: una, porque ahora se comprende que ha sido tarea relativamente sencilla la efectuada por la razón en el pasado, porque la razón humana en su estructura parece coincidir con la estructura del mundo físico-matemático, y hoy es otro mundo, el mundo histórico, el que precisa ser descifrado, y otra razón es que siendo justamente este mundo histórico integrado por acciones humanas, sea el que mayor resistencia ofrezca al conocimiento humano. Esto último nos evidencia una trágica dualidad en el hombre, entre su razón y su ser mismo, es decir, que esa identidad de que nos habla Espinosa cuando dice: «El orden y conexión de las ideas es idéntico al orden y conexión de la realidad», se daría más entre la razón humana y el mundo natural que entre la misma razón humana y el ser humano, que se nos aparece como ininteligible.

Esta trágica divergencia puede dar origen a una actitud místicamente irracionalista, casi a un culto de la irracionalidad, fenómeno del que existen abundantes muestras en el mundo occidental europeo. Actitud que bajo apariencias heroicas oculta una profunda falta de valor y un absoluto descreimiento en el porvenir del hombre y cuya última raíz sería la desesperación.

Pero del largo pasado racionalista nos ha quedado la prueba de que la razón ha podido alcanzar resultados positivos. Se trataría, por tanto, de descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo. Quiere decir que la razón humana tiene que asimilarse el movimiento, el fluir mismo de la historia, y aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora. Acercar, en suma, el enten-

dimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad, para lo cual es menester una nueva y decisiva reforma del entendimiento humano o de la razón, que ponga a la razón a la altura histórica de los tiempos y al hombre en situación de entenderse a sí mismo.

(*Atenea*, Concepción, Chile.)

EL ESPAÑOL Y SU TRADICIÓN

Sería preciso mirar a España y a su suceso desde lejos, desde todo lo lejos que nuestra condición de españoles lo permita, aunque cordilleras y océanos se interpongan entre su tierra y nuestro paso. Mirar con perspectiva, no de espacio, sino de tiempo y de objetividad intelectual lo que en ella sucede, para descubrir su profunda realidad, para tocar la médula viva y abarcar así el sentido histórico de lo que en ella está ahora pasando.

Hacía siglos que en España, al parecer, no pasaba nada. Viajeros insolentes recorrían su suelo para hacer arqueología. Pero ni eso conseguían hacer al fin. El vivo rumor que corría bajo la aparente quietud española, los cogía infiltrándose en su fría mirada clasificadora y les trastocaba el propósito. Estaba muy cerca, por otra parte, la huella de lo español en el mundo; huella que quemaba o escocía aún, aunque los científicos viajeros no quisieran reconocerlo.

Habían otros hombres que querían analizar esta huella de lo español en el mundo, reconociéndola ya de antemano. Pero, pocos o ninguno con objetividad apasionada, que es lo que suele dar resultado en estos casos. Y los es-

pañoles, peleándonos enconadamente mientras tanto, mientras decían que en España no pasaba nada; aborreciéndonos y hasta matándonos por el sentido de esa huella. Los combatientes no estaban ciertamente situados en el mismo plano, ni peleaban con igual ansia de rescate de la verdad nacional. De ser así, nos hubiésemos, al fin, entendido, y si no entendido, hubiéramos podido convivir aun peleando. Y ya se ha visto que no; que no era posible convivir: que existe una incompatibilidad esencial y decisiva, como de especies humanas distintas o, tal vez, de una especie humana y otra no humana todavía, y que una u otra tienen que ser anonadadas.

Ellos, los a sí mismos llamados tradicionalistas, se ponían en la trágica y cómica situación de únicos herederos de esta huella de España en el mundo y los únicos sabedores de su sentido, bien simple y pobretón por cierto, según su exégesis. Ellos eran España y toda su obra en el pasado. Y como esta obra había alcanzado tan grandes magnitudes, no había ya que pensar en realizar otras en el porvenir. El futuro era simplemente un cartelón que al par de «tapar la calle para que no pase nadie» era la pantalla grotesca donde se proyectaban deformadas, como de pesadilla, las figuras del glorioso y lejano pasado, no tal cual era, sino tal cual salían de la pobrísima imaginación de estos herederos de la tradición.

Y así, nos hicieron un pasado de pesadilla, que pesaba sobre cada español aplastándole, inutilizándole, haciéndole vivir en perpetuo terror. Pocos españoles habrán dejado de temblar ante la figura de Felipe II, por ejemplo, sintiéndose como *in fraganti* de no se sabe qué falta tremenda.

Pero también, y por lo mismo, nos habían dejado sin futuro, y así íbamos viviendo los tristes españoles en un laberinto empapelado de figuras grotescas, en un terrorífico cuarto de espejos donde aparecían y desaparecían imágenes de ensueño apesadillado. La historia de España

se nos había convertido en una encerrona y era preciso derribar muchos tabiques para salir de ella.

De esta angustia de vivir en laberintos de fantasmas históricos, nace la rebeldía del español ante su historia y ante su tradición; ante lo que le querían hacer creer que eran historia y tradición, y que no lo eran, porque carecían de tiempo; no transcurrían ni sucedían, sino que estancadas se habían convertido en espectros de sí mismas. Y surge la animosidad y hasta la odiosidad contra ellas porque nos impedían vivir. Había que librar a España de la pesadilla de su pasado, del maléfico fantasma de su historia.

Se arremetió contra los fantasmas. «Hay que cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid.» Surgió la crítica implacable contra el ayer, queriendo olvidarlo en un utopismo adánico. Se confundió en la arremetida, el fantasma de la historia con la historia misma, y se creyó que podríamos vivir sin ella. Y el español entonces, por librarse del fantasma, se queda en el desierto, que tampoco es la vida.

Pero este español que se queda en el desierto no es el pueblo, sino el intelectual y el burgués liberal, si lo ha habido. El pueblo no puede quedarse nunca en el desierto porque él lo puebla: con su presencia, con sus voces, con las figuras que su imaginación conserva de días más afortunados. El pueblo, en su perenne infancia, vive de imágenes, pero su vejez, su vejez joven, su persistencia le proporciona el recuerdo de las imágenes ya idas. Y recuerda lo que el intelectual, por afán de aprender, ha olvidado. También inventa, con fragancia nunca marchita; repite recreando las antiguas creaciones de poetas y artistas y hasta de filósofos de días de aurora. El pueblo nunca está solo.

Nunca está solo el pueblo; pero ha permanecido peor que solo mucho tiempo en España: mal acompañado. Todavía había gentes —éstas de la tradición— que se dirigían a él teniéndole por suyo. No suyo porque creyeran en su adhesión, sino *suyo* como cosa, como objeto. Y algunos

intelectuales revolucionarios —sedicentes revolucionarios como los otros se decían tradicionalistas— se permitían igualmente hacer al pueblo *objeto* de sus discursos y elucubraciones.

Y esta es justamente la mayor perversión: hacer objeto a lo que como el pueblo es el máximo sujeto de la historia. Sujeto porque es a quien pasa todo lo profundo y esencial que pasa —aunque un individuo genial lo preceda— y porque es quien realiza todo lo que pasa y nada puede pasar sin él. (Por eso sus enemigos «no pasarán».)

Y así, mientras el pueblo seguía su vida de imágenes, su vida de historia verdadera que crea porvenir, su memoria de imágenes, comienza la pelea entre el intelectual liberal y el llamado tradicionalismo; entre la voz que clama en el desierto y los que movían los figurones de cartón metiéndose bajo ellos para asustar.

Entre ambas cosas: el desierto de la historia en que se había quedado el intelectual y las figuras grotescas de los tradicionalistas, España, estancada, no podía expresar, dar forma histórica a los ímpetus de su sangre, al latir incesante de su aliento... Y así vemos todas las luchas del siglo XIX como un caudal de sangre que se estrella buscando la salida. La historia española del XIX es puramente sangrienta; sangre que quiere alcanzar su sentido y su expresión. Ímpetu ciego casi siempre, sin voz y sin figura.

Y en estas peleas sangrientas el español anda buscándose a sí mismo. Da su vida para ver quién es y qué es. Los tradicionalistas para corroborar la falsedad en que se han metido, y esperando con su sangre hacer verdad los figurones grotescos. Los liberales, por desesperación y asfixia, por hallar una salida refugiándose en el destino heroico individual.

Se ha hablado del individualismo español como de algo congénito y permanente, cuando la realidad es, que este individualismo exasperado sólo aparece cuando la sociedad española, su historia actual, se ha quebrado;

cuando el español se siente en el desierto y se refugia en sí mismo, en su valor para afrontar la muerte buscándola por nada, corriendo hacia ella para comprobar su condición humana, de hombres capaces de morir como hombres, esto es: moralmente.

¿Qué es España?, es la pregunta que el intelectual se hace y se repite. Se le ha hecho a la cultura española el reproche de no haber fabricado una metafísica sistemática a estilo germano, sin ver que hace ya mucho tiempo que todo era metafísica en España. No se hacía otra cosa, apenas; en el ensayo, en la novela, en el periodismo inclusive y tal vez donde más. No le va al español el levantar castillos de abstracciones, pero su angustia por el ser de España, en la que va envuelta la angustia por el propio ser de cada uno, es inmensa y corre por donde quiera se mire. No tiene otro sentido toda la literatura del noventa y ocho y de lo que sigue.

Y como esa soledad en que el hombre de quehaceres individuales (el intelectual), se ha quedado, proviene de la soledad en que todos se habían quedado en España con respecto al pasado y a la tradición, al hecho terrible de no tener al día la tradición, hay en consecuencia una falta de espacio y perspectiva, de ordenación de valores que hace identificarse a cada uno de los intelectuales españoles con España misma. Caso típico D. Miguel de Unamuno; creía que él era España y por eso no temía equivocarse ni creyó que tendría que dar cuentas a nadie; él mismo era el tribunal y el pueblo.

Si comparamos nuestra situación hasta hace medio año con la de otro país europeo, Francia, por ejemplo, encontramos que para un francés no es problemático su pasado; no tiene para él ese sentido de enigma mudo, lejano, como una cultura que ya acabó, sino que sigue fluyendo por su entre presente; tiene hoy porque tiene ayer, y en su virtud, tiene mañana también. Pero entre nosotros el tiempo se había trastocado. Y es ahora, en esta lucha a muerte del pueblo español contra su pasado de pesadilla,

contra el cartelón del crimen con que querían aterrorizarle para que no se moviera; es ahora cuando vamos a encontrarnos de verdad con el pasado y cuando la tradición brota de nuevo y se reencarna en el hoy. Hoy España vuelve a tener historia. La lucha sangrienta de ahora se diferencia de las del siglo XIX en que entonces no se había alcanzado un sentido social, un sentido histórico, sino que era el individuo liberal, el romántico, el que daba la vida para que la muerte no le cogiera. Hoy el español muere para vivir, para recuperar su historia que le falsificaron convirtiéndola en alucinante laberinto. Muere por romper el laberinto de espejos, la galería de fantasmas en que habían querido encerrarle, y recuperarse a sí mismo, a su razón de ser.

Desaparecerá de una vez para siempre la arqueología sobre España y las disputas sobre su huella en el mundo. La huella de ahora es surco que penetra tan hondo en la naturaleza humana que alumbra zonas casi inéditas del hombre, aunque profetizadas y presentidas. Una nueva revelación humana que nos hace a todos reconciliarnos con la vida a través del sufrimiento y de la muerte.

(*Hora de España*, Valencia,
IV, abril de 1937.)

LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO ESPAÑOL

La lucha terrible que conmueve al pueblo español ha puesto de manifiesto todo nuestro pasado. Pasa nuestro pasado por nuestra cabeza como si lo soñásemos. Con ser ahora cada español protagonista de tragedia, diríase que, sin embargo, deliramos y es nuestro delirio el ayer que «siglo a siglo y gota a gota» sucede atravesando todas las conciencias.

Este fondo del pasado ha estado tras de la vida española presionándola con más angustia que a ninguna otra. Quizá por lo mismo que otros países europeos tenían su propio pasado clarificado en ideas, acuñado en conceptos, no padecían de tan fuerte presión. Porque sabido es, que una de las funciones de los conceptos es tranquilizar al hombre que logra poseerlos. En la incertidumbre que es la vida, los conceptos son límites en que encerramos las cosas, zonas de seguridad en la sorpresa continua de los acontecimientos. Sin ellos la vida no saldría de la angustia en que permanecería estancada, a no ser que fuera permanente felicidad, presencia total, revelación completa de todo cuanto nos importa.

Pero la vida no se encuentra rodeada de presencias to-

tales, ni puede tampoco quedar a merced de realidades obscuras. La definición, operación lógica tan eludida a causa de su sequedad, es una función de la vida, íntima necesidad ligada con el amor, «la dolencia de amor que no se cura sino con la presencia y la figura». Presencia y figura que en cierto modo da el concepto, la definición.

Esta raíz amorosa y curadora de la angustia que poseen las ideas, cuando son vivas, hace que sea más terrible el hecho de que hayamos tenido los españoles tan pocas. Difícilmente pueblo alguno de nuestro rango humano ha vivido con tan pocas ideas, ha sido más ateórico que el nuestro. El español se ha mantenido con poquísimas ideas, estando tal vez en relación inversa con el tesón con que las hemos sostenido. Pocas ideas, a las que nos hemos agarrado con obstinación casi cósmica y en las que hemos llevado, encerrado como en un hábito, nuestro entendimiento. Para el español de pura cepa, adquirir unas ideas era como profesar en una orden monástica.

Sobremanera grave es la cuestión, pues cabe preguntar inmediatamente: ¿Es que no funciona en el fondo de nuestra alma ese afán de conocimiento, la sed amorosa por la presencia y la figura que conduce el entendimiento a través de los áridos terrenos de la lógica hasta llegar a las ideas claras, a las definiciones resplandecientes? ¿Es que el español, tan rico en materia humana, en generosidad, heroísmo, sentido fraternal, ha quedado desposeído de esta maravillosa capacidad de saber, de esta capacidad de hacer ideas claras trasmutadoras de obscuras angustias? No sería tan grave la cuestión si creyéramos, como ha sido por muchos siglos usual, que el saber teórico fuese un lujo, la satisfacción de un deseo ennoblecedor, pero que en última instancia podríamos pasarnos sin él, aunque la vida bajara de rango. Pero no lo creemos ya así; el pensamiento es función necesaria de la vida, se produce por una íntima necesidad que el hombre tiene de *ver*, siquiera sea en grado mínimo, con qué tiene que habérselas, por ser la vida algo que tenemos que hacernos y no regalo cumplido y aca-

bado, por estar rodeada la misteriosa soledad de cada uno, de cosas y aconteceres que no sabe lo que son, y por haber destrucción, muerte y sinrazón, es necesario —y hoy más que nunca— el pensamiento.

Siendo esto así, ¿qué consecuencias no habrá traído para nuestra vida como pueblo la ausencia de teorías, de pensamientos, la pobreza del español de conceptos, para los menesteres más inmediatos de su vida? ¿O es acaso que hemos tenido alguna forma de conocimiento peculiar y heterodoxo con respecto a las grandes formas clásicas del saber? Mientras Europa creaba los grandes sistemas filosóficos desde Descartes a Hegel, con sus consecuencias; mientras descubría los grandes principios del conocimiento científico de la naturaleza desde Galileo y Newton a la física de la Relatividad, el español, salvo originalísimas excepciones individuales, se nutría de otros incógnitos, misteriosos manantiales de saber que nada tenían que ver con esta magnificencia teórica, como nada o apenas nada tenía que ver su mísera vida económica con el esplendor del moderno capitalismo.

Así era; el que fuera así nos ha valido el desdén de la Europa próspera, que nos consideraba como país atrasado, oscurantista, en medio de sus *luces*, pintoresca antesala de África, Meca del orientalismo romántico cuando más. Y de la misma Expaña, voces angustiadas han clamado en este desierto. Todo el extranjerismo *afrancesado* del diecinueve, *germanizantes* de hace unos decenios, han querido poner remedio a este mal. Creyéndonos desnutridos de teorías, con generoso impulso y buena voluntad, nos han traído el remedio de donde al parecer lo había.

Mas no parece haber cuajado ninguno, pues de haber logrado nuestro equilibrio, no se habría manifestado, de una parte, tan monstruosa y anacrónica fuerza como las productoras de la actual contienda; de otra, tan inéditas, vírgenes energías que ningún pueblo educado en la gran civilización europea parece poseer. Si como españoles nos hacemos responsables ante el mundo de todo cuanto pasa

en nuestras tierras, tendremos que sentir una espantosa, casi insoportable vergüenza, por lo que ciertas clases sociales y grupos han hecho; insoportable, sí, de no ser por la compensadora alegría, diríamos felicidad, que nos produce la existencia de resortes tan maravillosos, de capacidades morales que nuestro pueblo tiene en grado tal, que va a ser muy difícil a pueblo alguno el superarlo. Y en sus capacidades morales está el no enorgullecerse *nacionalmente* de ello ni individualmente siquiera, sino el tomarlo simplemente como faena dolorosa y esforzada que alguien tenía que hacer por sí mismo *y por todos*, y que le ha tocado a él. El hacer naturalmente lo que llega a parecer sobrehumano, es una de las cualidades maravillosas que está poniendo de manifiesto nuestro pueblo. Virginal, divina naturalidad de un pueblo que, habiendo permanecido casi al margen de la cultura europea, la salva hoy en lo que de salvable tiene.

Resulta, pues, que nuestro ateoricismo no significaba un apartamiento del esencial destino de la cultura europea, a quien, a pesar suyo, estamos salvando —están salvando nuestro campesinos analfabetos—. No parece ciertamente Europa merecer lo que por ella hace el pueblo español, y ni París ni Londres se merecen a Madrid; pero si no se lo merecen, lo necesitan. Lo necesitan todos, y algunos hasta se lo merecen, y aunque nadie lo mereciera, lo merecería el Hombre desde el punto y hora en que algunos hombres lo hacen.

Pero el caso es que la actual angustia y dolor nos muestra que no somos —y si no lo somos no lo hemos sido— ajenos ni mucho menos, a lo esencial de la cultura de Occidente, que estamos ligados a ella de modo privilegiado y fundamental, a pesar de no habernos nutrido de sus sabrosos frutos filosóficos, de no haber apenas intervenido en sus grandes creaciones científicas, de no haber tenido, como tanto se ha dicho, ni Renacimiento, ni Reforma, ni Romanticismo, y con ser, en efecto, verdad —tal nos lo parece—, que no hemos pasado por ninguno de esos gran-

des actos de la Historia de Europa. ¿Cómo es así? ¿Cómo hemos podido pasar sin los cambios de estructura mental y social que significan esos grandes nombres, y cómo sin haber pasado por ellos estamos ahora en situación de encontrar la salida de esa cultura en tan grave crisis?

Atendamos, ante todo, a qué sea aquello que queremos y que importa salvar. Porque cuando se habla de salvar la cultura, no hay que confundir la cultura con la suma de saberes. Sin querer entonar un canto a la ignorancia, tenemos que disponernos a renunciar, por el momento, a muchas de las llamadas manifestaciones culturales de otros tiempos, y a ser testigos de una mengua en la producción cultural. No es el lujo cultural de Europa el que hay que salvar; no sabemos siquiera si las técnicas culturales van a sobrevivir a la gran catástrofe que se avecina. Pero, aun poniéndonos en la peor situación en cuanto a mengua de la calidad y cantidad en la producción cultural, no sería esto lo decisivo. Hay algo más urgente que salvar: la convivencia humana.

* * *

España se separó de la vida europea a medida que crecía su decadencia política. El último contacto del pensamiento filosófico español con el europeo, se verifica justamente en los umbrales, en la aurora del nuevo espíritu, que se despierta audazmente en Descartes, que ha estudiado en el libro célebre de Toledo, escolástico español de texto en el Colegio de La Flêche, y es Suárez, el sutil granadino, quien influye en puntos importantes de su doctrina. Después, un aire seco para el pensamiento, estéril, recorre la península. Agotada en sí misma la escolástica, cuyo último resplandor fue español, nada nuevo en consonancia con el espíritu de los tiempos aparece entre nosotros. Se paraliza nuestro pensamiento al mismo tiempo que se petrifica el Estado.

Conviene recordar que la idea del Estado surgió con la

filosofía de Occidente en Grecia. Cuando la razón rompe con toda explicación de la realidad que no esté encontrada por ella, cuando se crean los grandes sistemas de Platón y Aristóteles, de los que se ha nutrido tantos siglos el pensamiento europeo, surge en ellos, como algo esencial, la idea sistemática de la convivencia humana, la sistematización, objetivización de las relaciones humanas en el Estado.

Desde entonces, razón y Estado marchan juntos, no pudiendo detener su marcha en Occidente ni la nueva religión del cristianismo, tan ajena a ambas cosas en su principio. La fe cristiana se dirige al interior del hombre y es en el centro del individuo donde opera sus prodigios; una noción nueva del hombre, revolucionaria, trae consigo, que les pareció locura a los pensadores de Grecia y a los hombres del Estado romano. Pero el antagonismo, que tanta sangre cristiana costara, se anuló el día que el cristianismo cristalizó en la forma del antiguo Imperio romano, transformándose de obscura, modesta comunidad de hermanos que viven orando en las catacumbas, en la poderosa y jerárquica Iglesia romana; y el pensamiento cristiano, que con san Agustín había hecho un esfuerzo para pensar originalmente la nueva realidad del hombre espiritual contenida en la fe, cae bajo el pensamiento griego y es en términos griegos, conceptos hallados por Aristóteles y Platón, para pensar cosa bien distinta del *espíritu* del *hombre interior* de san Pablo, cómo se vierten y esconden a un tiempo las verdades de la fe.

No pudo en modo alguno el cristianismo atacar a la idea del Estado como tal, desde el punto y hora en que, abandonando la primitiva y espontánea estructura, se cristaliza en algo tan parecido a un Estado que compite con ellos, avasallándolos mientras puede. La marcha de Europa ha estado caracterizada por las diversas formas estatales, y la constitución de nuevos Estados nacionales en el Renacimiento abre toda una época.

Y es en España precisamente donde, antes que en nin-

gún otro pueblo, se constituye un Estado en el Renacimiento. Pero esto que fue nuestro esplendor, fue al par nuestra desdicha. Al constituirnos en Estado con tanta brillantez y antelación parecíamos querer, querer mucho y concretamente, querer con todas las notas de la voluntad puestas en tensión. ¿Qué sucede casi de pronto, cuando unos decenios más tarde, ya bajo el reinado de Felipe II, una mortal desgana comienza a invadirnos, atonía que comienza por los más altos órganos del Estado y que tarda, en verdad, en llegar hasta el pueblo? Tarda siglos en llegar hasta el pueblo. Desde la decadencia, agonía de los Austrias, empalmada con la agonía de los Borbones, hasta el «Vivan las caenas» y «España está sin pulso», han pasado siglos y desastres reiterados, que el pueblo ha ido soportando sobre su inquebrantable voluntad de vivir.

Son las clases socialmente dominantes las que se van quedando sin voluntad y sin pensamiento; son ellas las que no saben qué hacer ni qué pensar. Es esa figura melancólica del hidalgo que pasea por todas las alamedas de Castilla, esa tristeza y abandono que invade a los castillos y a los palacios, mientras el pueblo sigue poblando, allá lejos, todo un continente.

No hay Estado; no hay pensamiento. Ninguna de esas cosas tienen sentido sin una voluntad, sin una voluntad concreta y definida de vivir y de hacer.

* * *

Es en este momento cuando comienza el férreo dogmatismo español. Sobre el nihilismo de nuestra voluntad surge una dogmática cerrada; a los dogmas de la Iglesia se añaden los dogmas sobre el honor, sobre el amor y sobre el ser de la misma España.

La falta de ideas claras que verifiquen eso para lo que han sido inventadas las ideas, para descubrir una realidad confusa, se agudiza con más gravedad que otras cosas, sobre el pasado. Sobre lo que ha sido y es España, el ca-

rácter confesional de nuestro conocimiento se agudiza hasta el máximo grado. Las rígidas ideas sobre él tapaban los problemas y hasta la natural curiosidad. Se trataba de un dogma, el dogma de la España, una, católica, defensora hasta su propio aniquilamiento de la fe, cuya tesis sirvió a los Reyes Católicos y al cardenal Cisneros para forjar la unidad nacional. Esta tesis persistía con carácter sagrado, y el solo hecho de ponerla en duda era tan herético como dudar de la Trinidad. No había ni remotamente que plantearse cuestiones acerca del pasado, ni tan siquiera del presente. La Historia no se aprendía ni se llegaba a conocer; era objeto de mística participación, no necesitada de razonamientos. Y que esto sucediera con el pasado era íntima consecuencia de lo que sucedía con el porvenir. A los dogmas de la Iglesia y en el mismo plano que ellos, reforzándolos y reforzándose, se habían añadido los dogmas del ser del español, la declaración dogmática de nuestro ser, de nuestra única posible forma de ser.

Por todos estos caminos: paralización del pensamiento, dogmática acerca de monarquía unitaria, místico conocimiento del pasado, eliminación de toda duda acerca de nuestro ser y destino, se llega al mismo sitio: petrificación de la vida española y creciente separatismo entre la capacidad auténtica de querer, que va quedándose cada vez más escondida y lejos de la superficie, hasta replegarse en algo que linda con la naturaleza y la aparencial, fantasmagórica ficción de un Estado: el desmembrarse paulatino y tristísimo de una sociedad.

No realiza entonces el español el esfuerzo de ponerse de acuerdo consigo mismo, de volverse hacia sus intuiciones primarias de la realidad, hacia las originales fuentes de su querer y encontrar unas ideas que así lo manifestaran para obrar en consecuencia. No pudo ni quiso siquiera mirar hacia atrás, a ver si se había equivocado.

Mientras Descartes, en la Francia, en la Europa del siglo XVII, rompe por el momento con toda idea adquirida para extraer de su soledad unas pocas ideas tan claras y

fecundas que conducen, por una parte, a la fundamentación del nuevo conocimiento, de la nueva ciencia: la física matemática, que había de llenar de prodigios el mundo, y por otra parte trae el germen de todo el moderno idealismo, no hay ningún español que vuelto hacia sí, examine los pasos dados por el Estado español a partir de su constitución, y si hay alguno, lo hace en forma tan enigmática, que todavía hoy luchamos por desvelar su sentido.

Es Cervantes quien nos presenta el fracaso del español, quien implacablemente nos pone de manifiesto aquella maravilla de voluntad coherente, clara, perfecta, que se ha quedado sin empleo y no hace sino estrellarse contra el muro de la nueva época. Es la voluntad pura, desasida de su objeto real, puesto que ella misma lo inventa. Cuando Kant, casi dos siglos más tarde, presenta las condiciones de una *voluntad pura,* nada añade que no esté en el querer firme, en la entereza de voluntad del Caballero de la Mancha.

Cervantes bien pudo haber estudiado filosofía y haber transcrito su idea, su intuición de la voluntad, en un sistema filosófico. Mas, ¿para qué había de hacerlo? Además de que no tenía sentido expresarse así entre nosotros, tenía que decir más, todavía más. Y era otro el sentido último de su obra: el fracaso. La aceptación realista resignada y al par esperanzada, del fracaso.

Ni la filosofía ni el Estado están basados en el fracaso humano como lo está la novela. Por eso, tenía que ser la novela para los españoles lo que la filosofía para Europa.

Comienza la filosofía igualmente en el fracaso del hombre, en un fracaso total en que se reconoce necesitado de conocimiento racional, sin duda porque ha tenido algún otro y le fue insuficiente. También la religión, todas las religiones, parten de un estado inicial de pecado, naufragio absoluto del que se sale por restauración de la naturaleza y potencias primeras mediante la fe. No es así la novela; la novela no pretende restaurar nada, ni reformar nada; se sumerge en el fracaso y encuentra en él, sin razón

y hasta sin fe, un mundo. Es un fracaso parcial el que la novela descubre, revelando en cambio un oculto asidero. Es un fracaso histórico, un fracaso en el mundo sobre el que se forja la novela. Si todos los seres excepcionales llegasen al nivel de lo histórico, no se produciría la novela; lo que no llega a ser historia por carecer de realidad, de conexión con el resto de los acontecimientos, por no estar engranado con ellos, y sin embargo, *es* —no llega a ser elemento de la historia, pero tiene un ser—, es protagonista de su propia vida, es un ente de novela.

El fracaso del ser que se convierte en ente de novela puede provenir de inadaptación por íntima riqueza humana, por tener un *más* sobre la realidad histórica de la época. Y este es el caso que nos da Cervantes: Don Quijote era la voluntad pura de Kant antes de que nadie pudiese pensarla, antes de que el mundo la necesitase y pudiese comprenderla, y es además... la convivencia, diríamos *pura,* con Sancho. El misterio clarísimo de la convivencia entre Don Quijote y Sancho es algo que todavía no se ha revelado en toda su significación, porque es una profecía sin petulancia, de un tipo de relación humana que aún no se ha realizado.

Supone la novela una riqueza humana mucho mayor que la filosofía, porque supone que algo está ahí, que algo persiste en el fracaso; el novelista no construye ni añade nada a sus personajes, no reforma la vida, mientras el filósofo la reforma, creando sobre la vida espontánea, una vida según pensamientos, una vida creada, sistematizada. La novela acepta al hombre, tal y como es en su fracaso, mientras la filosofía avanza sola, sin supuestos.

Nuestra novela, desde Cervantes a Galdós, pasando por la picaresca, nos trae el verdadero alimento intelectual del español en su horror por el sistema filosófico; es en ella donde hemos de ver lo que el español veía y sabía y también lo que el español era. También de lo que carecía.

Fracasada la tesis del Estado español, paralizada su

filosofía, es entonces cuando verdaderamente puede decirse que no hay Reforma en España, no solamente en el sentido de Reforma religiosa, cuestión que tendría otras derivaciones, sino en el sentido filosófico de Reforma del entendimiento. Reforma del entendimiento para encontrar los principios del nuevo conocimiento, que es lo que hacen Descartes, Bacon, Galileo y otros más, y cuyas consecuencias llenan toda la época moderna con la gran ciencia físico-matemática y el idealismo como idea que de sí mismo tiene el hombre.

La voluntad de Don Quijote no va dirigida a nada de esto, está engarzada con la concepción del mundo de la Edad Media, pues, de estarlo, no sería personaje de novela, sino personaje real histórico, y no mostraría en su desasimiento el fracaso del Estado español. Más que nuestros desaciertos políticos y nuestras derrotas militares, muestra el fracaso de nuestro Estado el que la egregia voluntad de Don Quijote no tenga quehacer real en España y tenga que refugiarse en su locura para salvar de alguna manera, para realizar de alguna manera su altísimo y perfecto querer.

Y es ya fuera del Estado, en el mismo ámbito de la novela cervantina, o sea en el ámbito del fracaso, donde se verifica la otra cara de la profunda moral del Quijote. Conjugándose con su voluntad pura, la *convivencia pura* con Sancho y con todos los seres: arrieros, mozas de partido, venteros y venteras, pastores y forzados que desfilan por la novela, en suma, con todo el pueblo español.

Si Cervantes hubiese hecho filosofía partiendo del fracaso de Don Quijote, si hubiese adoptado una actitud reformista para encontrar las bases de un nuevo conocimiento sistematizado, hubiese hallado las bases humanas de una nueva convivencia, un sentido del prójimo ausente por completo de la cultura europea, más ausente a medida que avanzaba el idealismo. La soledad esencial sobre la que se funda el idealismo, es en Don Quijote profunda, esencial convivencia; allí donde está su voluntad, allí está

el *otro*, el hombre igual a él, su hermano, por quien hace y arremete contra todo. El prójimo no es algo que sobreviene a la soledad del hombre, en nuestro Don Quijote, sino que en su misma melancólica soledad está esencialmente el prójimo; cuanto más solo y lejos de los hombres, más unido y entregado por su voluntad a ellos. Una acusación terrible contra el Estado que precipitadamente se formó en España y que no supo recoger ni nutrirse de esa rica sustancia, de esa convivencia pura que vive Don Quijote, y que si él puede vivirla es porque en mayor o menor grado la comparte el pueblo donde se hunden las raíces de su existencia.

Locura parecen a todos sus gigantes, sus caballeros, sus ínsulas y el estricto código de su honor. Pero a nadie parece locura su profunda convivencia con Sancho, su escudero y amigo. A nadie su profunda confianza en el hombre, tan extremada que le lleva a vencer la burla, el resentimiento. En sus correrías por caminos y ventas llega un momento en que hasta las mozas de partido parecen entender un punto su trato fraternal, conmovidas ante la confianza que él deposita en ellas. Ante el resentimiento que poco a poco ha ido envenenando las relaciones humanas, hasta dejarnos encerrados en obscuros calabozos de aislamiento, hasta hacer perder al hombre la imagen del hombre, hasta perder la noción del semejante y creerse cada cual, único, y al creerse único, perdiendo la medida de lo humano, perder la noción de sí, de su propia medida.

La nobleza de Don Quijote presupone todo lo contrario; él lleva clara e inequívoca la noción del semejante en el centro de su espíritu; está solo en su empeño, pero esencialmente acompañado por lo mejor de cada hombre que vive en él. Es la nobleza esencial del hombre lo que Don Quijote cree y crea, la mutua confianza y reconocimiento.

Y a su alrededor existen unas relaciones humanas, imperfectas, si las comparamos con su perfecta hombría, pero que en su misma imperfección muestran el verda-

dero sentido de la vida del español, su confianza en lo mejor del hombre, como acepta naturalmente lo mejor como la medida justa, la única que puede haber; a pesar de la ingratitud y el olvido, a pesar del sentido *práctico* que lleva al apaleado a pedirle que no vuelva a interceder por él, no deja de existir una cierta comunidad con la alta moral de Don Quijote, en el pueblo, rico en substancia, contradictorio, que le rodea.

¿Qué ha hecho de todo esto el Estado español? Faltó la honda actitud reformista para echar cuentas del camino emprendido, para examinar lo que había en el español, libertándole de los dogmas sobre él acumulados. Faltó el hombre de Estado, a la vez pensador, que nos sacara del laberinto en que nos habíamos metido.

Pero no lo hubo, porque el haberlo suponía un excesivo adelanto sobre lo que Europa comenzaba a hacer; la historia no tolera estos adelantos, porque sólo en el fracaso se aprende, y porque es necesaria la realización de unos acontecimientos para que sean posibles otros, y porque la razón, en su marcha, no camina aislada, sino en conexión con otras realidades humanas. Si no fuera así, de ser la historia cosa de razón y nada más que de razón, por limitada y débil que fuese la razón concreta del hombre, no estaríamos hoy en esta encrucijada trágica en que nos encontramos.

Nuestro fracaso al no hacer una reforma, la reforma de pensamiento y de Estado que necesitábamos, hizo replegarse a nuestro más claro entendimiento a la novela y a nuestro mejor modelo de hombre, quedarse en ente de ficción. De ahí deriva la situación de cárcel y angustia en que cada vez nos hemos ido encontrando los españoles, en un espacio que se empequeñecía por momentos y en el que enloquecían nuestros ímpetus. Los espacios del mundo, en vez de estarnos abiertos, se convertían en muros, altos muros contra los que rebotaba nuestro deseo, que se solidificaba en angustia.

Pero este mismo fracaso y la extremada, decisiva situa-

ción de hoy, nos exigen ir, ante todo, hacia un Estado que encierre nuestra voluntad verdadera. O aceptamos la herencia del pasado y la llamada del porvenir, que nos manda recoger el fruto de tanta desdicha y desastre de ayer y de tanta sangre de hoy para el mantenimiento de un Estado en que se revele la nueva convivencia humana, o nos quedamos todos en personajes de novela.

* * *

Como de reforma se habla a lo largo de estas páginas, no se puede pasar sin mención la actitud reformista más destacada y grave que se haya producido en España, aunque sea en el ámbito de lo religioso, y no estrictamente de la reforma del entendimiento o nueva filosofía. Y es la obra escrita y de acción de Ignacio de Loyola. Reforma, puesto que es contrarreforma, o sea una reforma para contrarrestar los efectos y consecuencias de la reforma; pero reforma al fin.

Reforma, ante todo, por esta razón de proponerse no dejar al español tal y como está, y por responder, siquiera sea diciendo *no*, al espíritu de los tiempos. Pero también por algo más, por el método y por el racionalismo, si es que ambas cosas pueden separarse. Si hay alguna obra en nuestra literatura que tenga un cierto parentesco con el *Discurso del Método*, es los *Ejercicios* de Loyola. Parentesco, aunque sea contrario a su finalidad y aunque esté hecho —no importa que sea anterior— para contrarrestarlo.

Hay en los ejercicios ignacianos una racionalización y mecanización de la fe; es casi una mecánica de la santidad. Supone una creencia en que la psique humana tiene una contextura tal que basta ejercitarla en determinado sentido para que quede moldeada, conformada de una nueva manera. La misma mente que lleva a creer posible la física por la contextura mecánica no metafísica de la naturaleza, ha hecho posible este método seguro de ganar la vida

eterna. Existen unas leyes, condiciones impuestas por Dios al hombre, que una vez cumplidas aseguran la felicidad y la gloria; existe un alma humana que es susceptible de ser moldeada, es decir, conocida y reformada; es la salvación por obra del método, no por obra de la gracia divina; es cuestión mía, propiamente mía, de fe y de obras, cosas que dependen de mí. ¿Qué mayor actitud reformista, aunque sea para cerrar el paso precisamente a las nuevas ideas?

Pero claro está que si hoy se deja sentir la necesidad de una honda reforma de nuestro entendimiento que se atreva a traducir en ideas claras las intuiciones de que se nutre el español, y que articule nuestra voluntad en una convivencia hasta ahora no lograda entre nosotros, claro está que nada de esto puede servirnos, por obvias razones que no es siquiera necesario enumerar. Aunque la más importante sea la consideración de su profunda enemistad con lo más vivo y mejor de nuestro pueblo y adonde ha conducido tal método ignaciano. Precisamente porque logró por completo lo que quiso, porque es lo más lejos de un fracasado, se puede saber con entera evidencia cuál es el sentido y el resultado de su camino. Camino que hace tiempo históricamente tocó su fin. Sin embargo, no es enteramente inútil examinar de cerca esta voluntad terrible, que si supo lo que quería y que lo consiguió, no es inútil para saber el camino terrible de nuestra voluntad, camino sin salida de una voluntad ceñida a su objeto, que no es un fracaso, sino un mal positivo, tan positivo como puede serlo todo método, perfecto como método, que se funda en la desconfianza absoluta acerca del hombre, en la creencia en la maldad y, en último término, en su administración.

* * *

Personajes de novela son todos los españoles del siglo XIX. Galdós, innumerablemente, nos lo muestra, y la ausencia del Romanticismo es tan patente en la España que

sus páginas maravillosas nos reflejan, como la falta de Reforma en Cervantes.

Galdós tampoco intenta la reforma de nuestra mente, si bien en él es más ostensible su actitud frente a la sociedad de su tiempo y hasta su pensamiento político, reflejado en sus obras de tesis, que son evidentemente las peores, por ser las menos ricas de intuiciones.

En el drama de nuestra voluntad sin objeto, Galdós nos ofrece una figura, por su grandeza casi gemela de Don Quijote: Fortunata, la espléndida hija de Madrid, ejemplo claro de una voluntad coherente, firme y fiel, a la que ningún desastre aparta de sí misma, sobre la que resbalan todos los fracasos sin producir una huella mayor que la de la lluvia en la roca. Insobornable, guarda una idea *entre sí* que es toda su vida. Idea, por lo demás, tan divinamente humana, tan noble como la alta categoría de su maternidad. Categoría divina y al par natural, que no necesita revalidarse en ninguna estación humana, por encima y más allá de lo social, Fortunata tiene absoluta, total justificación.

¡Aquella idea que ella tenía *entre sí*! De seguro que hubiese encontrado acogida y comprensión si en España hubiese habido romanticismo. Nada tenía que ver en su íntimo fondo Fortunata con el romanticismo; pero el romanticismo debía abrirle paso, ya que fue él quien reivindicó lo natural en el hombre, aquello que, por ser anterior a la civilización, había quedado al margen de ella oprimido; las zonas irracionales, cósmicas casi, que hay en el hombre y que el racionalismo había apartado de sí con puritano horror. Claro que el romanticismo es también otras cosas, y es muy complejo el hecho de que pasara rozando con nuestro suelo sin penetrarlo, mucho más, cuando él se volviera hacia España, nombrándola su Meca en cierto modo, cuando trae en Francia y Alemania un interés por la literatura y la poesía españolas nunca igualado. Todo ello requiere más atención de la que ahora podríamos darle, y sólo nos interesa señalar el hecho de que

la falta de romanticismo entre nosotros deja a la voluntad pura y perfecta de Fortunata al borde de la locura y en pleno fracaso, en pleno desastre del que ninguno de los menguados proyectos que se la ofrecen la ha podido salvar.

Desde Cervantes a Galdós, la voluntad española se ha retraído a las capas populares, a la base misma virginal de nuestro pueblo, firme voluntad que ya no sueña con asuntos tan altos como los de Don Quijote, sino que confundida con el instinto es vocación maternal en la divina Fortunata, es fiera repulsa, celtíbero amor de independencia en el Madrid del Dos de Mayo. Es lo único que nos queda; el último elemento insobornable: voluntad que es ya instinto; lo único vivo bajo la destrucción de la sociedad y el desmoronamiento del Estado. El Estado, que es para Cervantes, tras la sangre derramada heroicamente en Lepanto, unas alcabalas que le traen cárcel y miseria; el Estado, a quien Quevedo acusa en el «Guerra y cárcel le dieron las Españas — de quien él hizo esclava la Fortuna»; el Estado, que es ubre seca de quien no alcanzan a extraer los españoles no ya su sentido político, sino el simple pan de cada día. En el siglo XIX, el Estado, de generales soberbios y políticos logreros, frailes sin escrúpulos y trampa, trampa por todas partes.

Ya no nos queda sino la moza de alpargata y falda de percal, y el soldado menudito y sufrido que aguanta sin gloria, hambre y sed en Cuba y luego en África; el soldado de traje pobre de rayadillo que aún vimos en nuestra niñez —inolvidable visión amarga— volviendo de las derrotas de África, mientras la reina y la infanta Isabel hacían un regalo al general que defendía el honor de la Corona. Ya no teníamos más que pueblo, insobornable voluntad popular que la anarquía del Estado español, durante siglos, no ha podido pervertir.

Hay quien duda de nuestro triunfo, admirando los valores humanos que hemos desplegado en la contienda. Y hay quien quiere seguir aún en personaje de novela, des-

plegando en el fracaso toda la mágica riqueza de nuestra substancia íntima, sin querer someterla a una clara voluntad. Pero nada, nada sirve. Nuestro pasado de desdichas, la voluntad de Don Quijote, encarnada hoy en nuestros combatientes, piden y exigen que entre todos creemos ese Estado nuevo y justo que se alimente en su objetividad de la convivencia humana que está dentro de la soledad de nuestro inmortal Caballero. Es la hora de que España acepte íntegramente la voluntad de su pueblo y la objetive sin temor ni precipitación, en un Estado que a Europa, a la Europa declinante y al mundo todo, pero especialmente a aquel continente que habla nuestro idioma, le devuelva la confianza en el hombre; que restaure la fe en la razón y en la justicia y que la realice en la medida mayor de su posibilidad actual.

La Reforma española era más profunda que la realizada por Descartes y Galileo, que la realizada por Europa; tenía que hacerse en la sangre y por la sangre, en la vida. Pero la sangre también puede hacerse universal.

(*Hora de España*, Valencia,
IX, septiembre de 1937.)

UN CAMINO ESPAÑOL: SÉNECA O LA RESIGNACIÓN

«Si quieres suprimir el temor,
suprime la esperanza.»

SÉNECA,
Cartas a Lucilio.

Reiteradamente se ha dicho que Séneca es el más español de los filósofos, o el más filósofo de los españoles, el que ante el mundo representaba tan cumplidamente el estilo de nuestro pensamiento que podía muy bien definirnos, el que en la cultura analfabeta de nuestro pueblo llegaba a significar la sabiduría misma. Verdad o no, es evidente el hecho de que su nombre se haya posado en la memoria del español, tan poco poblada de nombres sabios, y su figura misma, la serena prestancia imperturbable del gran cordobés parezca yacer en el fondo de nuestra imaginación presta a dibujarse, tomando cuerpo ante nuestros ojos, como si su presencia nunca hubiera dejado de asistirnos.

Y así es. Todo pueblo de gran tradición posee una serie de ejemplos, de antecedentes preclaros que le señalan otras tantas maneras de enfrentarse con la vida; figuras

de tragedia, de la tragedia que es siempre un pueblo y más si el pueblo se llama España. Estos antecedentes marcan nuestro linaje, señalan la línea de nuestro abolengo y hacia ellos nos volvemos en los trances difíciles, sobre todo si en ellos se juega el destino del pueblo mismo, si no es nuestra persona la que sufre aisladamente una amenaza o arriesga su ser en una definitiva aventura; sino que la aventura, el riesgo o la amenaza pasando sobre nuestra pequeña —¡y cuán pequeña!— vida, se cierne sobre el porvenir de esto en que caminamos adheridos, de esto maravilloso que nos ha dado nombre y que nombramos pueblo, nación, patria.

Hacia estos antecedentes volvemos los ojos y no sabemos, al encontrarlos, si es que desde siempre no han estado ahí, frente a nosotros o a nuestro lado; ni tampoco si es que acaso no surgen del fondo mismo de nuestra intimidad como una clarificación, luz reveladora de nuestra más recóndita morada, como voces declaradoras de nuestras más secretas polémicas. Y nos permiten encontrar realizado todo aquello que hemos podido ser y no fuimos; lo que acaso no hemos querido del todo, aquello a que no tuvimos decisión plena de entregarnos unas veces, y otras, aquello de cuya fascinación más trabajo nos ha costado arrancarnos. ¡Y qué difícil resulta que un español cualquiera se vea libre del influjo de esta constelación que sobre nuestra frente, sobre la tierra donde se marca nuestro paso, forman en sistemática agrupación los que pudiéramos llamar, los protagonistas; aquellos españoles de nuestra historia cuya existencia ejemplar como un astro, logró salir de la enmarañada caverna de las contradicciones íntimas más terribles, para llegar a ser lo que eran, para ser algo, es decir, para realizar cumplidamente y sin equívocos una manera de ser español, un camino, una cara de nuestro destino!

En la historia de un pueblo, vista o mejor sentida como un suceso vivo, orgánico, presente y actual siempre, podríamos ver en estos seres algo así como las categorías;

categorías históricas, pues su existencia de estos seres cumple una función decisiva en la vida de todo un pueblo; actúan permanentemente sobre él, ejercen una constante influencia y son como ejes o coordinadas que nos permiten situar acontecimientos cuya significación quedaría oculta. Significa igualmente los intentos con que un pueblo ha sido capaz de afrontar las diversas circunstancias que se le han presentado. Categorías dinámicas como lo histórico requiere, que nos manifiestan riesgos, que nos advierten, que nos profetizan.

El entender estas categorías históricas de manera estática, análoga a las de la naturaleza, ha convertido la tradición de un proceso vivo en un muro infranqueable que cierra todo paso hacia el porvenir, y al cabo, el ímpetu de vivir se ha venido a encontrar cercado, rodeado por las realidades del ayer que al no incitar, oprimen. El lamentable tradicionalismo español nos da muestra de la gravedad de la situación que esto significa, pues equivale a tanto como arrancar a un pueblo de su pasado, a tanto como suprimir la función positiva de lo ya cumplido, de lo ya logrado, a borrar la experiencia del ayer tan fecunda en la vida de un pueblo, transformando su vacío en un insuperable obstáculo.

* * *

Yo no sé si este extático tradicionalismo provendrá, en parte, de la gran fascinación que sobre los españoles ejerce su pasado más firme. Fascinación que paraliza el conocimiento y casi convierte en ídolos, en fetiches a los nombres de nuestro más preclaro linaje. Yo no sé si los españoles en relación con nuestro pasado, solamente tenemos fetiches —con todo el respeto que el fetiche merezca—, si con respecto a nuestra historia nos encontramos aún en un estado de misticismo naturalista, puesto que nos es suficiente, les es suficiente a quienes recaban para sí la tradición, con nacer para sentirse místicamente participar de

sus virtudes y poseer la ciencia infusa acerca de ellas. Ciencia en verdad que destruye toda posibilidad de investigación, puesto que es lo más cerradamente dogmático que cerebro humano haya podido producir. Ni sé tampoco, pues lo sospecho, si todo ello es indicio de algo muy grave, de una concepción de la vida humana, de una moral o religión, anterior en mucho al cristianismo y que constituyera el fondo al cual con tanto tesón se adhieren nuestros paladines del tradicionalismo. Muy grave es todo ello y tanto respeto me impone, que no puedo sino dejarlo.

Pero existen otros motivos más sencillos de la fascinación que nos inspira el ayer claramente realizado, y son los mismos de la fascinación que produce lo claro a lo obscuro, la presencia de la flor a la semilla que la produjo o mejor, a la tierra que le sirve de alimento y sobre la que se alza embelleciéndola; la palabra reveladora al silencio cargado de significación. Y es por otra parte el fracaso. Nuestro ser de españoles lleva a través de todas las vicisitudes de la historia, tal complejidad no desenvuelta, tal inmensa riqueza de posibilidades, tantos hechos sin realizar y esperanzas sin logro, que nos deslumbra como el mayor de los prodigios la existencia de un español que logró ser lo que era. Tal Séneca. Fue Séneca un español que logró hablar, expresar en clarísimas palabras la integridad de su alma profunda, cumplir en su vida y más en su muerte, la integridad de su destino, recorrer hasta el fin el camino que él descubriera, convertir sus contradicciones internas, reducir sus pasiones a un solo designio, hacer, en suma, de su vida un camino.

* * *

Este camino, ¿cuál fue? ¿De dónde partió y adónde lleva? Al recordarle con tanta insistencia, es que acaso hoy pudiera de nuevo ser recorrido. Es decir, que si nos preocupa Séneca entre tantos, de nuestros antecedentes, es porque su ejemplo está más cerca tal vez de ser seguido,

porque el camino que nos señala nos invita más que ningún otro a transitar por él. En suma, la popularidad efectiva de Séneca a que aludíamos al principio y que ha dado motivo a que por muchos investigadores se haya dado al pueblo español por estoico, se funda, en efecto, en que todo español alguna vez en su vida haya sentido la tentación de seguir a Séneca; en que todo español pueda ser, salvando las distancias, un Séneca a su modo. Pero, ¿debe serlo?, más todavía ¿puede serlo? Este *debe* es especialmente grave cuando la tentación de hacerse senequista proviene de circunstancias no únicamente individuales, sino que nace ante unas circunstancias que amenazan a todo un pueblo, que es además el nuestro. Pues entonces, si no queremos separarnos de él, si no estamos dispuestos a desligar nuestro destino individual del destino común del pueblo español, lleva necesariamente a preguntarse: ¿puede el pueblo, el pueblo español, seguir el camino de Séneca?

A esta pregunta nos conduciría la lealtad con nuestro pueblo, ya que no el amor —pues donde hay amor se sobreentiende la lealtad—. Pero la lealtad con uno mismo, llevaría a formular esta otra: ¿puede un español ser como Séneca? Es decir, ¿puede un español sin traicionarse resignarse? Séneca al parecer lo logró. Intentemos ver cómo y hasta qué punto.

Muy español fue también Séneca en hallar su camino fuera de España; lo español a menudo se desarrolla mejor lejos de su origen. El primer ímpetu de su vida de tanta fuerza ascensional le lleva de su tierra provinciana a la metrópoli, que vino en seguida por obra suya y de otros españoles preclaros a quedar colonizada en cierto modo, marcada en su lado mejor por el espíritu hispánico.* Su

* «Durante el siglo I de C. desde Tiberio hasta Trajano son los hispanos que acuden a Roma y no los itálicos, los más entre los cultivadores de la literatura latina y los más grandes. Estos hispanos salen primero de la Bética..., proceden de Córdoba o de Cádiz, los dos Séneca, Columela, Mela y Lucano. Pero en la segunda mitad del siglo I ya está muy romanizada parte de la Península, y la celtíbera Bilibilis envía a Marcial

irrupción —tal se nos aparece el hispánico estilo de su llegada a la capital del Imperio—, su irrupción en la cultura de aquel tiempo tiene en todo un signo positivo: se acoge a lo mejor que encuentra: al estoicismo. En la cultura greco-romana, ¿a qué mejor cosa podía acogerse? Para las gentes cultas de entonces no existía aún el cristianismo, pobre secta de esclavos y de locos. Un hombre razonable sólo encontraba ante sí las diferentes doctrinas descendientes de la filosofía griega, últimos reflejos en su pálida rigidez del fuego avasallador de Sócrates. A nada mejor, ciertamente, hubiera podido acercarse Séneca, pero no puede menos de extrañarnos el que se acogiera. La imagen de un joven salido de la provincia cargado con todos los tesoros de la más grande sagacidad de pensamiento y de los más altos dones literarios, lleno de un ímpetu social que le lleva a los puestos más altos en el Imperio, no concuerda muy bien con la imagen que tenemos del hombre que se ve forzado al estoicismo, doctrina de la resignación. ¿Por qué había de resignarse? ¿Ante qué adversidad, ante qué rigor de la suerte sintió la necesidad de resignarse una existencia tan abrumada por el éxito? Hasta el momento de su desgracia con Nerón, ningún motivo personal podía hacerle sentir esa necesidad. Mas, cuando llegó la desgracia, ya él estaba preparado.

La necesidad de la resignación era algo que por entonces estaba sin duda, en la atmósfera y muy fuertemente sentida por las almas mejores. La abundante literatura *de consolatione,* epicúrea y estoica nos lo muestran. Y el epi-

---

y la vascónica Calahorra a Quintiliano. Éstos bien puede decirse que dirigen la vida espiritual de Roma. Séneca el ayo, ministro y víctima de Nerón era el filósofo de moda; Quintiliano era el maestro universal de retores y abogados... El hecho es que estos hispanos imponían a Roma nuevas maneras de pensamiento y de arte» (Menéndez Pidal, *La España romana,* Introducción). ¿No sentirán el sonido de estos nombres, en su conciencia, como un terrible reproche, como un atroz remordimiento, los desdichados españoles que nos combaten para que España aniquilada sea colonia de Roma?

cureísmo y el estoicismo ellos mismos ¿no lo delatan así?

La resignación no tiene aquí ese cariz tan usual entre nosotros de sobrellevar la adversidad, de conformarse con la suerte por amarga que sea a causa de la fe y de una esperanza última que puede hallarse corroborada en la misma adversidad presente. Pues si las *consolationes* en las que Séneca fue tan experto iban dirigidas a una persona para curarla de aflicciones muy concretas y directas, el hecho mismo de que los filósofos se ocupen en esta generosa tarea nos hace pensar que ello esté en la misma raíz de su filosofía. Es decir, que las filosofías en cuestión sean en primer término una doctrina de consolación, *de consolatione philosophie,* doctrinas en que la verdad tiene un consumo inmediato, en que el *logos* platónico sin llegar a descender de su cielo impasible por misericordia de la miseria humana, ha abandonado su trayectoria dialéctica, su proceso dentro de la pura idealidad, para convertirse en una modesta razón a la medida del hombre.

Esta razón tan comedida y encerrada en sí misma, era todo lo que el estoico tenía; su único apoyo. Y es curioso, después de todo el potente despliegue de la razón griega, es ahora al tropezarnos con el estoicismo cuando recibimos por primera vez la impresión de ser el hombre «una caña que piensa». Y es que no le ha quedado más que eso: el pensar.

Si volvemos la vista hacia Grecia vemos en ella dos caras; la de la filosofía y la de la tragedia. Si la primera transciende de la vida griega a causa de su lograda universalidad, la tragedia nos asoma como a una sima sin fin, al mundo terrible y luminoso a la vez de las relaciones humanas concretas. La filosofía se dirige al hombre en cuanto que piensa y le invita a liberarse de todo lazo; en la tragedia contemplamos los conflictos de estos terribles lazos de las estirpes y abolengos, «la fuerza de la sangre», la voz de los dioses, la fuerza cósmica..., la fuerza y la voz de todo aquello sobre lo cual el hombre no tiene jurisdicción.

Mas, cuando ingresamos en el estoicismo, vemos que los designios socráticos, en parte se han cumplido. Se han cumplido con un rigor que jamás se cumplieran en el mismo Sócrates que nunca dejó de escuchar en la «soledad sonora» de su corazón la voz de su demonio querido. Ya el hombre se había quedado a solas con su pensamiento, a solas con su desnuda conciencia. Ni la fuerza de la estirpe ni la voz de los dioses le agitaban ya.

Por primera vez nos topamos con un hombre desarraigado, a quienes los lazos de la sangre, la comunidad patria o la obediencia religiosa no bastan para conducir su vida. El cosmopolitismo estoico, aparte de su exageración,* tiene, sin duda alguna, este significado; el hombre se siente solo, sin conexiones sanguíneas, raciales ni religiosas y por eso se siente intercambiable. No lleva sobre sus hombros el peso de un destino concreto, se siente desamparado y en su desamparo descubre su individualidad que, claro está, es universal.

Muy complicado es todo eso que ni tan siquiera podemos apuntar, pues implica el sentido del individuo estoico frente al de la persona cristiana que era la realidad que iba a nacer. Implica igualmente la cuestión de lo que en último término significa la aparición del estoicismo en el mundo antiguo, cuestión que no es posible resolver sin tener en cuenta que el estoicismo ha sido a lo largo de la historia, una doctrina que periódicamente ha sido olvidada y resucitada. Ninguna otra quizá ha obtenido tantos renacimientos. Y es de todo punto imposible que aquí nos detengamos en ese tema que precisa de muchas páginas y de otras investigaciones. Baste de momento dejar apuntado que en síntesis, la aparición de estoicismo puede significar: primero, algo que pudiéramos llamar *crisis de la objetividad* y, en vista de ella una actitud reaccionaria, de resistencia aunque nobilísima a una nueva verdad que se abre camino. En

* V. «Marco Aurelio o la exageración de Julián Macías», *Hora de España*, XII.

definitiva una incapacidad de entregarse a la fe, una sordera a la esperanza con una gran lealtad a lo mejor de un pasado que comienza a desaparecer.

Sin dioses, sin patria y libre del impulso y de la fuerza de la sangre, sin ningún otro apoyo, ¿qué iba a necesitar el hombre si no resignarse? Resignarse antes que a la muerte de un ser querido, a la pérdida de las riquezas o a cualquier otra desgracia, a vivir. Resignarse a vivir, era lo que se proponía conseguir el estoico con su metódico pensamiento. Y no debía ser fácil, puesto que vemos cómo el pensar filosófico pierde objetividad, fuerza lógica, idealidad, para ganar sagacidad psicológica, para afinar su sutileza en la interpretación de las humanas dolencias. Diríase que la razón se ha hecho madre; se ha llenado de ternura maternal para poder consolar al hombre en su desamparo.

En ello es Séneca maravillosamente español, pues apenas es permitido decirlo, pero esta condición maternal está en todos nuestros más recios pensadores; aparece como nota de absoluta virilidad en nuestros predicadores del siglo XVI, en nuestros escritores ascéticos, en nuestros pocos filósofos. El pensamiento español en sus horas más lúcidas, cuando con entereza viril está más despierto, manifiesta una razón maternal, tan poco despegada por ello de lo concreto y corpóreo, delicada y recia a un tiempo, tan imposibilitada de hacerse idealista, tan divinamente materialista. Por ella se hermanan como obras del mismo género y de un íntimo parentesco, libros como las *Cartas a Lucilio* de Séneca y la *Guía de pecadores* de fray Luis de Granada, que sería bien curioso cotejar.

Debería ya bastar con esto para el pago de nuestro tributo a la fascinación de Séneca. Pues quizá nada más misteriosa y conmovedoramente español podríamos encontrar en él. Su figura tan humana y hasta humanitaria, de curandero filosófico, es lo suficientemente noble en este momento tan inhumano, como para merecer el amor de todas las almas no pervertidas. El que se destacara con

esa aureola sobre el fondo de la vida de Roma, nos llena de sereno orgullo y nos invita en el instante presente a no resignarnos a ser aplastados por todo eso que él hubiera detestado; lo que en la Roma que él esclareciera había de bárbaro, totalizado y puesto hoy en pie.

* * *

Aparece el estoicismo en todas sus notas, inclusive en esta de la razón hecha madre, que tan bien se ha asimilado, como un retraimiento, como una forma noble de ser reaccionario, tan noble que llega hasta el suicidio, hasta la aniquilación de la propia existencia, sin rozar siquiera con la violencia agresora. Siempre que aparece significa el estoicismo con toda seguridad, una forma de resistencia, de reacción; cuando Séneca se acogió a él actuaba como forma defensiva de la cultura griega y del poder romano que se negaba todavía a admitir algo que sin destruirlos, les sobrepasaba. Resistencia ante algo que estaba naciendo: la nueva realidad de la persona, de la vida personal, de eso absoluto en su desamparo que nace desasistido de la razón y apartado de su reino. Una verdad cuyo nacimiento no se había verificado en medio de los grandiosos sistemas filosóficos, sino que había venido al mundo con apariencia tan frágil, encubierto en el misterio, confundiéndose con el delirio, con el absurdo; como algo imposible en lo que ningún pensamiento serio podía fijarse. Algo que en su fragilidad desamparada suscitó el desdén griego y el encono despiadado de los poderes estatales del Imperio romano.

Esta nueva realidad que en tiempo de Séneca pretendía ya manifestarse, hallar recinto, espacio propio para su desarrollo, aparecía extremadamente peligrosa por su falta de conexión aparente con la razón al uso, con el pensamiento clásico; apareció como un absurdo revolucionario más allá del entendimiento de los hombres y hacía falta estar muy desesperado para entregarse a ella, pues

la desesperación es el mejor terreno para la fe. A Séneca le faltó desesperación; su vida pletórica, lograda; su comedimiento; su hispánica entereza le mantenían en equilibrio; se bastaba a sí mismo... para resignarse. ¿A qué ir más allá? Una lealtad firmísima, por otra parte, debía mantenerle unido a la cultura al arrimo de la cual se había hecho hombre; una lealtad a las doctrinas, al esplendor cultural en el que se había educado y del que había exprimido lo mejor, mejorándolo.

Y aquí tocamos otro punto de lo español de gran transcendencia y es esa obstinada —¿estoica?— lealtad con que el español se adhiere a los principios que le han servido. El español es muy poco capaz de decir: «El rey ha muerto; viva el rey»* porque permanece atado por la fidelidad al rey después de muerto. En nuestra Contrarreforma ¿no hay mucho de eso? Hemos sido capaces de aniquilarnos por fidelidad, por no abandonar a lo que una vez ha servido para alimentarnos.

Por estas razones y otras muchas más, Séneca no podía entregarse a la nueva fe, razones muy características españolas y que podemos descubrir en los mejores españoles de todos los tiempos y que han contribuido grandemente a nuestras desdichas; pues ha querido el destino que los desastres de España sean debidos muchas veces a nuestras mejores cualidades más que a nuestros defectos. Y así, cerrado a la nueva fe, con la que a veces casi se confunde, Séneca, inmovilizado por su propia entereza, sintiendo manar dentro de sí una fuerza moral que le permitía tener segura la retirada, libre el camino de salida, apaciguada

* Quizá sea lo que más necesitados estemos de poder hacer. Y de ahí que todo aquello que signifique una liberación de esta obstinada lealtad por la que solemos hacernos traición tan a menudo, ejerza un gran atractivo sobre nosotros. En ello se encierran grandes peligros, ya que el liberarnos de esta terca lealtad puede ser un camino que lleve al «jesuitismo», o sea a convertirse en un renegado de sí, en gracia a la eficiencia y al poder. Un método que nos liberte de esta cárcel, manteniendo intacto el fondo de nuestra lealtad, será nuestra salvación como pueblo.

su conciencia frente a las posibles dudas de un más allá, educado en la resignación, llegó hasta el final de su camino prefiriendo la muerte a la contradicción.

* * *

Es admirable y ejemplar, pero ¿tendríamos derecho a elegir ese camino, contando ya con su experiencia? Un pueblo no puede resignarse porque no puede detenerse, porque no puede aniquilarse a sí mismo. Un pueblo suicida sería algo precursor inmediato del fin del hombre. Séneca quiso reducir la tragedia a resignación, al reducirla a razón. Pero en la tragedia está la voz viva del ayer que un pueblo no puede desoír, y está igualmente la llamada del porvenir que no puede quedar sin respuesta. La tragedia es el desgarramiento que produce la esperanza cuando va a convertirse en realidad y quien la encarna no puede abandonar, no puede dejar sin continuación al pasado y sin asidero al futuro; no puede romper la línea del tiempo. En la tragedia no se está solo como en la filosofía; se es padre y se es hijo, se es también hermano y nada de eso admite abandono.

Por esta relación filial con la patria, por esta relación paternal con lo que llega, por la fraternidad con los hombres todos, un español de hoy no puede elegir el camino de la resignación, porque al hacerlo deja vacía la escena donde se juega la tragedia del destino humano. Algo así como si Cristo se hubiera escapado de la cruz, donde murió sin resignarse.

(*Hora de España*, Barcelona,
XVII, mayo de 1938.)

ANTONIO MACHADO Y UNAMUNO, PRECURSORES DE HEIDEGGER

En nuevas páginas de su admirable «Miscelánea apócrifa» (*Hora de España,* Valencia, enero de 1938), y por boca de su famoso personaje Juan de Mairena, Antonio Machado diserta sobre filosofía alemana y en particular sobre el existencialismo de Heidegger, señalando dos precedencias españolas: la suya propia —puesto que los versos más adelante transcritos pertenecen al mismo Machado— y la de Unamuno.

«La verdad es, amigos míos, que la doctrina de Heidegger aparece —hasta la fecha, al menos— algo triste, lo que no quiere decir que sea infundada o falsa. Entre nosotros los españoles, y muy particularmente entre los andaluces, ella puede encontrar a través de muchas rebeldías de superficie una honda aquiescencia, un asentimiento de creencia o de fondo independiente de la virtud suasoria que tengan los razonamientos del nuevo filósofo. ¿Es que somos algo heideggerianos sin saberlo?

»Estos versos escritos hace muchos años y recogidos en tomo hacia 1907, pueden tener una inequívoca interpretación heideggeriana:

»En una tarde cenicienta y mustia,
destartalada, como el alma mía;
y es esta vieja angustia
que habita mi usual hipocondría.
La causa de esta angustia no consigo
ni vagamente comprender siquiera;
pero recuerdo y, recordando, digo:
sí, yo era niño y tu mi compañera.

»La angustia a la que tanto ha aludido nuestro Unamuno, y, antes Kierkegaard, aparece en estos versos —y acaso en otros muchos— como un hecho psíquico de raíz, que no se quiere, ni se puede, definir, mas sí afirmar como una nota humana persistente, como inquietud existencial (*Sorge*), antes que verdadera angustia (*Angs*) heideggeriana, pero que va a transformarse en ella. Y, en verdad, el mundo del poeta, su mundo, es casi siempre materia de inquietud (*Zuhandenes*). A todo despertar —decía mi maestro— se adelanta una mosquita negra cuyo zumbido no todos son capaces de oír distintamente, pero que todos de algún modo perciben. De esa pinta diminuta y sombría, surge el globo total, la irisada pompa de jabón de nuestra conciencia.

»Don Miguel de Unamuno que, dicho sea de paso, se adelanta en algunos años a la filosofía existencialista de Heidegger, y que, como Heidegger, tiene a Kierkegaard entre sus ascendientes, saca de la angustia ante la muerte un *consuelo de rebeldía* cuyo valor ético es innegable. Donde Heidegger pone un sí rotundo de resignación, pone nuestro Don Miguel un *no* casi blasfematorio ante la idea de una muerte que reconoce, no obstante, como inevitable. El *credo quia absurdum est* de Tertuliano, que envuelve un reto de la fe a la razón y, en cierto modo, una esperanza de revelación por caminos desviados de la racionalidad, queda superado por la *decisión de rebeldía* y la *libertad contra lo ineluctable* de nuestro pensador y poeta, el cual, no sólo piensa en la muerte, sino que cree en ella y, no obstante, contra ella se rebela y nos aconseja la re-

beldía. Por eso, no he vacilado en considerar a Unamuno como antípoda de los estoicos. Algún día probaré, o pretenderé probar, que el pensador vasco es un español antisenequista y, por de contado, tan español como lo fue el cordobés.»

(*Sur*, Buenos Aires,
n.º 42, marzo de 1938.)

MISERICORDIA

Misericordia es la palabra que sirve de título a una de las más extraordinarias obras de nuestra literatura: una novela de Galdós, del Galdós desdeñado y olvidado que con persistencia inigualable ha proporcionado el alimento novelesco, imaginativo y poético a tantos españoles; que dio transubstanciado en poesía el ser mismo de España, su historia, durante la época de mayor desarraigo intelectual, cuando las luces de Europa atraían a los mejores, que ponían en ellas sus ingenuas esperanzas y mantenían en silencio a quienes vislumbraban en su corazón la equívoca sombra de tales luces.

Aparece la obra de Galdós como un camino que arranca desde los últimos años del siglo XVIII, de los últimos años de una España todavía unida, para seguir a través de todo el siglo XIX, de todos sus recovecos y entresijos, de todas sus convulsiones y desgarramientos, presentándonos sus entrañas al descubierto, el hervor de la sangre en su origen. Porque todo nuestro siglo XIX no es sino sangre; sangre que mana a borbotones de un cuerpo desgarrado, de unas entrañas que siguen siendo fecundas en su herida.

Y de este remolino ensangrentado que es la vida española del siglo XIX, lo que Galdós nos da en toda su integridad es la vida misma, la sangre misma. La vida del español anónimo, de obscuro nombre genérico, que va pegada a un pueblo, a una comarca, a un trozo de tierra, en fin, con sus viñedos y garbanzales, con sus trigales y roquedas, o a una ciudad plantada en el desierto, rodeada de vertederos y escombreras, de tétricas estaciones de ferrocarril como Madrid. Vidas que lo son, tanto como de un ser humano, de un pedazo de suelo, un trozo de vida española; es decir, de linajes y tradiciones, de vida anónima con sus infinitas raíces en el ayer: tejido tramado con todos los elementos de nuestro ser de españoles.

Porque lo que Galdós nos ofrece en su gigantesca obra es algo que es más que historia, porque nos da la historia entretejida con lo más cotidiano en los *Episodios,* la historia absorbida y reflejada por el mundo de lo doméstico en sus novelas. Nos da la vida del español anónimo, el mundo de lo doméstico en su calidad de cimiento de lo histórico, de sujeto real de la historia. El historiador ha solido darnos el hecho, el hecho histórico que para ser considerado como tal requería determinadas condiciones: un hecho, para ser considerado histórico, tenía que aparecer ante los ojos de quien lo estudiaba como decisivo y trascendente. La novela realista de Galdós nos muestra, en cambio, aquello de que tales hechos salen, lo que queda oculto bajo esa trascendencia y que puede ser tomado por simple poso del tiempo, por la vida hermética que no ha logrado trascender, vida al margen del tiempo, que sólo tiene sus días contados, su límite fijo, sin mañana ni ayer.

Mas la novela galdosiana misericordiosamente desciende a esa vida, y con realista afán de conocimiento se detiene en ella hasta desmenuzarla, hasta descubrir el secreto de su íntima estructura, analizando su misterio hasta el límite en que todo misterio consiente en ser desvelado por una luz ajena. Y en ella encontramos la trascendencia de lo cotidiano y anónimo, en el fluir de ese

tiempo no ligado a un acontecimiento decisivo, y también la trabazón de lo histórico, del ayer decisivo y trascendente con el hoy sin nombre aún; el reflejo del histórico ayer en el presente pobre y desnudo.

Por el rastro humano, por los sucesos más íntimos y cotidianos de las novelas de Galdós, se pueden rastrear hasta su origen los sucesos más importantes de nuestra historia, y, lo que es más decisivo que nada: podemos ver qué acontecimientos del pasado han sido verdaderamente trascendentes para la vida del pueblo español; qué sucesos, apuntados o no por los tratados de historia, han marcado su huella en la vida de los españoles todos, han condicionado sus alegrías y sus pesares, han cerrado su horizonte a la esperanza, han ampliado el marco de sus posibilidades o han estrechado las paredes de su calabozo. La huella de lo histórico en la vida pobre y sin nombre.

Porque así como en el instante más vacío de la vida de una persona está la huella de todo su ayer, con todos sus instantes, y esta presencia constituye la unidad de la vida, de toda vida personal, asimismo en los personajes de Galdós, en el mundo de sus complejas relaciones, está la huella viva, prolija y multiforme, de nuestro multiforme pasado. El protoplasma hispánico impreso de mil huellas, mas también hirviendo de nuevos gérmenes, es el sujeto único, en sus innumerables caras, de la novela galdosiana. El tiempo real y concreto en que lo histórico y lo innominado se traban reflejándose mutuamente, el tiempo con ritmo imperceptible en que transcurre lo doméstico agitado todavía por lo histórico, es el tiempo real de la vida de un pueblo que lo sea en verdad, es el tiempo de la novela de Galdós.

La presencia del ayer histórico en un presente sin relieve. Su nostalgia y su deformada imagen en el espejo de una actualidad desmemoriada. La presencia del decisivo ayer en una conciencia intermitente como lo es nuestra tradición. Mas, por debajo de la conciencia, a través de los más raros caminos, el ayer persiste, actúa, está en los más

extraños y modestos lugares. Porque de la presencia material de nuestras ciudades y pueblos, y aun de una ermita en la pradera o de una simple calzada, se desprende un vaho de pasado. Hay pegada a las cosas, a todas las cosas que ha desgastado la vida —como el agua del río las piedras del cauce—, una huella, un cierto desgaste distinto de la pátina de la simple antigüedad, que dice de la mordedura de la vida, del agrio sabor de los días grises allí posados. Huella del pasado que no es memoria esplendorosa, ni gloria que envíe sus rayos aún cálidos sobre el helado presente, sino algo más trabado, gastado y deshecho. De los damascos ha quedado el harapo, y de la casa señorial el desvencijado corredor. Y de los seguros pasos, tan sólo las trizadas baldosas llenas de hoyos; de las erguidas figuras, algún gastado espejo en que el tiempo ha sorbido el azogue que lo reflejaba.

Y así también en las humanas vidas; mezclados a los borbotones de la sangre naciente, los delirios de grandezas, la grandeza de una España remota reducida a delirio, a confusa imagen en el espejo quebrado y acuoso. Las aguas de la memoria se han enturbiado con el limo que sube del presente y las algas del olvido; la imagen del ayer reflejada en ellas produce una deformada imagen de pesadilla. Las figuras del ayer lejano reflejadas en la memoria turbia han engendrado en el presente un monstruo.

* * *

Un monstruo, en efecto, parece la España que asoma su rostro en la novela de Galdós; la España del harapo y la locura, de la mezquindad y el disparate, de la prodigalidad y el absurdo. ¿Cómo plasmar tan anárquico mundo sin poseer su clave? ¿Cómo abarcar sus complicadas relaciones, recorrer sus vericuetos sin descarriarse por ellos, sentir sus palpitaciones sin perder el tino? No basta ser español, sentir en la sangre el parentesco indestructible con tan disparatadas criaturas, reconocerse en todos los

personajes, llevar impreso en el olfato el olor de los angostos interiores y en la retina la omnipresente luz de nuestro cielo.

No basta, con ser mucho, todo esto. Es preciso haber entrado en posesión de un cierto saber que nos haya dado la clave de todo ese revuelto mundo, que nos haya descubierto el orden que forzosamente ha de existir detrás de tan enmarañado revoltijo, encontrando tras el absurdo personaje su trasunto inteligible, su ser verdadero, que diría un filósofo, la esencia sustentadora de tan contradictoria apariencia.

Cuestión es ésta que plantea la cuestión misma de algo que tanto nos importa a los españoles como el realismo, el consabido «realismo español», tan nombrado y trillado como poco conocido. «Realismo español» del que con tanta frecuencia se habla como de algo evidente que con sólo nombrarlo bastara, como si a alguien que se interesara de veras por el misterio de la vida de una persona se le pretendiera satisfacer contestándole: se llama fulano de tal. Y así, para explicar los misterios de nuestro arte más excelso se emplea el término: «realismo español», añadiéndole a veces un adjetivo como «extremado», «sangriento» y hasta «bárbaro».

Y no sólo en darlo por conocido hay error, sino también confusión en lo que se quiere expresar. A veces se habla de «realismo» como de una cualidad entre otras que se pudiera o no poseer. Otras veces se alude a un estilo artístico, como naturalismo, u otro cualquiera. Y esto de ser un estilo es lo más alto que el realismo español ha alcanzado, el concepto más amplio y preciso con que se le ha querido abarcar.

Mas no nos basta, pues la sospecha que tenemos, la única que de comprobarse encajaría en la función que el tal realismo ha venido desempeñando en nuestra cultura, es la que induce a creer que el realismo español lleva aneja una forma de conocimiento, precisamente aquel de que se han nutrido toda nuestra cultura y saber populares, la cul-

tura analfabeta del pueblo y las más altas, las más misteriosas obras de nuestra literatura.

Para poder precisar en qué consiste este género de saber, habría que revisar los géneros esenciales del saber desde sus orígenes en Grecia, por una parte, y por otra descubrir las raíces de la actual crisis del saber filosófico o más exactamente racional, de su insuficiencia y agotamiento, para volverse a descubrir este otro saber allí donde la razón racionalista lo mantuvo confinado, sin haberle podido impedir, sin embargo, que irradiara desde sus escondrijos en los más insospechados lugares. Más que nunca es necesario hoy esto, pues para dar al hombre el alimento espiritual que necesita es preciso que este género de saber se muestre en su plenitud creando el nuevo género literario que ya echamos de menos y haciendo posible la madurez de algunas ciencias que lo necesitan para el logro de sus frutos —tal la Historia—.

No es este el tema del presente trabajo, y, sin embargo, se hace preciso marcar que la ciencia que en las novelas de Galdós aparece, el profundo saber de las cosas de España que en ellas se encierra, sólo quedará ampliamente reconocido, y por tanto asimilado, cuando ese género de saber haya alcanzado validez y nombre, es decir, objetividad plena. A la luz de su aparición, el realismo español será algo mucho más que una cualidad y más decisivo que un estilo; será simplemente la actuación de este género de saber en el clima hostil de una cultura de origen racionalista que va agotando su ciclo. Será la actuación continua y humilde de una razón que no ha comenzado por nombrarse a sí misma, por establecerse a sí misma; de una razón o manera de conocimiento que se ha extendido humildemente por seres y cosas, sin delimitarse previamente a sí propia; que ha actuado sin definirse ni separarse, mezclándose, inclusive, con la razón al uso, con su enemiga y dominadora razón racionalista. Pero es que una de las características de tal género de razón sería el no tomar represalias contra lo que la domina, el no tomar represalias

más que en el terreno de la creación, rebasando, superando —jamás rebatiendo ni disputando—. Razón esencialmente antipolémica, humilde, dispersa, misericordiosa.

Humilde, dispersa, misericordiosa más que ninguna otra es la obra de Galdós; transparenta como ninguna otra las cuestiones más decisivas de nuestra historia, los sucesos más trascendentes de nuestro ayer y el fuego vivo del presente. Ahí está como un inmenso regalo para satisfacer nuestra necesidad de conocimiento, nuestra extremada pobreza en el saber de aquello que más nos importa.

* * *

No nos ha dejado Galdós clave alguna teórica para conducirnos por el riquísimo y complejo mundo de su obra novelesca. Su obra mejor transcurre limpia de todo intento de teoría. Y esto constituye una gran suerte, porque de haberlo intentado nos daría una clave falsa; se hubiera engañado a sí mismo fatalmente, necesariamente, porque la razón de su tiempo, la que él podía manejar, no estaba en condiciones de penetrar en los problemas que los originales personajes arrastran consigo, y, caso de estarlo, por las muestras no muy felices que don Benito nos ha dejado de su inteligencia discursiva, no hubiera acertado a discurrir sobre aquello mismo que él había creado, cosa no extraña, ciertamente, en un artista. Hay en la personalidad de Galdós un divorcio entre el intelectual, el hombre de «ideas» y el creador, el poeta que desciende hasta los fondos últimos de la vida española, aquellos que más celosamente esconde un pueblo, hasta lo más reacio a ser desvelado, hasta la esquiva verdad que apenas tolera la palabra.

Verdad esquiva que de ningún modo ha permitido ser pensada, reducida a concepto, ni apresada en ideas, ser despegada de sí misma, en suma; verdad que el intelecto humano, hasta ahora, no ha podido captar para dominar,

sino que ha exigido el perderse en ella, la entrega de nuestro ser, porque no es cosa que se sepa, verdad de la mente, sino íntegra verdad de la vida. La razón despegada de la vida ha corrido durante siglos por su mundo, conquistado mundo de abstracciones. Mas entre nosotros, la mente no ha sido despegada de las cosas, de la vida, por violencia alguna, por apetito alguno de poder, y la vida ha triunfado siempre. En su triunfo no ha entrado para nada la apetencia de dominio, sino, al revés, la falta de ella, la anulación de la voluntad por el amor. Y así se ha hecho posible la existencia de criaturas como las que encontramos en la novela de Galdós, criaturas que no han consentido en ser apresadas más que por la palabra humilde ceñida a la vida, que no han consentido en ser sabidas de otro modo que poéticamente. En la novela de Galdós, como en el realismo español, la fascinación de la vida ha triunfado sobre el poder de las ideas, sobre su prometedora fuerza de avasallar la realidad.

Mas amor con amor se paga; la realidad viene a entregarse plenamente a quien así se le entrega, y de ahí la riqueza infinita, la infinita complejidad de la novela galdosiana, la magia que de ella emana, más allá de la literatura. Magia igual a la que irradia una pared desconchada, un cardo en un erial, unas tejas verdinegras de lluvia, un rostro arrugado por los días, todo lo vulgar, todo aquello cuya gracia consiste solamente en existir.

La maravilla de la existencia, el prodigio y misterio de la realidad de la vida, corre a través de las innumerables páginas galdosianas, corre por igual, extendiéndose monótonamente sin principio ni fin. Pero se muestra al descubierto en su raíz, en dos de sus infinitas raíces, en otras tantas de sus obras: *Fortunata y Jacinta*, y *Misericordia*, novelas de Madrid ambas. Ellas dos, muy especialmente en cada una de sus protagonistas, encarnan esa prodigiosa fuerza de la vida en aspectos distintos que juntos son capaces de asegurar por sí solos la perennidad de un pueblo, del pueblo en que con tan divina naturalidad se producen:

fecundidad y misericordia. La manifestación de la inmensa fuerza de la fecundidad, ilimitada, espontánea, corriendo libre de todo cauce, brotando arrolladora e inocente, se muestra en Fortunata, la semidiosa hija del pueblo de Madrid. La fuerza milagrosa de la creación, del espíritu creador que corre pegado a la carne, a sus modestas necesidades, se nos muestra en todo el intrincado y anárquico mundo de *Misericordia*, y sobre todo en Benigna de Casia, la divina criada alcarreña.

Fortunata y Benigna son pueblo, puro pueblo; las razones de su conducta, la razón de su ser, se hunden confundiéndose con la razón misma de ser del pueblo español, del pueblo sustentador del ente histórico que se llama España. Si Fortunata nos ofrece el misterio en que un ser humano individual aparece ligado, identificado en cósmica unión con la especie toda y, aun más allá de ella, con la naturaleza —misterio de la maternidad imponiendo su ley—, *Misericordia* nos muestra otro misterio, el de la fuerza de cohesión de un pueblo más allá de la locura y de la prudencia, sacando su fuerza de su prodigalidad, su esplendor de su miseria. Misericordia es la razón de la sinrazón de España, el orden en el disparate y la locura, y en este sentido —razón de la sinrazón, hecha patente— está más allá de libro genial y profético de nuestro pueblo, en la misma línea y más allá del mismo Don Quijote.

Misterio de la cohesión de un pueblo en su anarquía actual. Mas el momento fugacísimo del presente apenas existe en *Misericordia*, mundo de pura temporalidad, devenir constante en que el tiempo se quema en su propia substancia sin dejar ceniza. El instante no pesa, los personajes son puras llamas a las cuales sólo su íntima transformación mantiene —pura vida—.

Vida que viene de un pasado y está llena de sus huellas innumerables; continuidad de la vida de un pueblo que prosigue, bajo la superficie de los hechos históricos, bajo la máscara histórica, su crecimiento orgánico. Continuidad de aquello que sigue y antecede al fragor de lo épico,

al esplendor del Estado, a la gloria militar, y que por llevar al mismo tiempo su germen, su posibilidad de renacimiento en el futuro y su rastro del ayer, es sencillamente la tradición, nuestra múltiple, plural tradición.

Por debajo de los hechos históricos sigue transcurriendo la corriente de vida que la hace posible, vida organizada, cohesión del ayer con el mañana a través del hoy; cohesión de todos los elementos que integran el hoy y que trabados, vivos, fluentes, forman la entidad que se llama pueblo, entidad a la vez humana y divina, puesto que no podemos inventarla y más bien es ella quien nos inventa a cada uno de nosotros.

En esta corriente viva que llamamos tradición se asientan las raíces de nuestra cultura verdadera, o sea de aquellas nociones actuantes que rigen nuestros más secretos y continuos movimientos, que aprisionan nuestra mente, que inspiran en los instantes decisivos de nuestra existencia una resolución, porque de ella nos viene la fuerza capaz de vivir y morir, la fuerza capaz de hacernos creer que pervivimos cuando ha sonado la hora de la aniquilación, porque ella nos empuja con la infinita fuerza de cada uno de nuestros linajes y nos inspira con la embriagadora promesa de nuestra continua resurrección en la temporalidad, más acá de todo juicio final. Embriagadora fuerza de la tradición, capaz de fascinar a una vida, de desviarla, si por ventura —tratándose de la nuestra— ella misma no la salvara. Pero esto —más adelante lo veremos—, Benigna, la sirviente analfabeta, no lo ignoró ni un solo instante.

* * *

A medida que penetramos en el mundo de *Misericordia,* sentimos que nos vamos sumergiendo en nosotros mismos, pasando por diversas capas, por aquellas más inmediatas socialmente, por aquellas en que nuestro ser individual convive mezclado con los de nuestra misma clase

social: más profundamente, y con tanta fuerza que borra esta primera forma de convivencia dentro de una clase social, está la otra convivencia con el pueblo todo, la dimensión en que somos hijos de España, en que corremos su suerte, en que nos desgarran sus heridas, nos aminoran sus decadencias y nos sustenta su esperanza. Plano o zona de nuestro ser en que somos simplemente españoles. No sabemos si de ahí escapará alguna otra dimensión en que seamos cosa distinta, en que nuestro riesgo y ventura se desprendan de la del pueblo que nos sustenta; no sabemos, sobre todo, si tal dimensión es querida por nosotros —es decir, si, llegado el caso, querríamos salvarnos a pesar de ser españoles o en contra de serlo; si en última instancia, en esa última instancia supratemporal, tomaríamos los riesgos de un «Fuenteovejuna lo hizo» más allá de los juicios de este mundo—. Pues de que así es aquí, de eso sí que estamos seguros: de que el amor a nuestra condición de españoles sea tal, que consintamos —y aun lo deseemos— en echar sobre las pobres espaldas de nuestra individual existencia las culpas —si culpas hay— que en su espontáneo actuar haya podido cometer el pueblo. Sí, estamos seguros y firmes en no decir nunca: «eso hicieron», sino siempre: «eso hicimos». Ante el tribunal del mundo, los yerros del pueblo son los nuestros, sus culpas nuestras culpas, porque su esperanza es también nuestra esperanza.

* * *

En esta zona de nuestro ser en que somos simplemente componentes del pueblo español, seres a quienes afectan todos sus dolores y que participan igualmente de todas sus riquezas, es riquísima la novela de Galdós, y muy especialmente *Misericordia*. En su lectura nos sentimos sumergidos íntegramente en ese mundo donde están todos los elementos esenciales de nuestro ser popular, de nuestra cultura viva. La vida entera de un pueblo, de una cultura, abierta en sus páginas, en el misterio de su continui-

dad, de su morir y renacer permanentes. El misterio de nuestra continuidad como pueblo, de su unidad dramática, de nuestra sangrienta y polémica unidad.

Porque de todos los problemas que a un español le acongojan, ninguno más grave que éste de la cohesión, de la unidad del pueblo español, ninguno más empapado en sangre y en sales de amargura.

Desde el comienzo del siglo XIX —es decir, desde el arranque de la obra galdosiana— hasta la tragedia actual, la unidad del pueblo español ha sufrido tremendas crisis. Mas ya es aventurarse con exceso decir «unidad del pueblo español». La crisis, la tragedia, aparecen en la unidad del Estado español, plasmada por Cisneros y conservada en su creciente consunción hasta los tristísimos tiempos de *el Deseado,* a cuya muerte España se enciende mostrando al mundo la trágica dualidad que en él había. El Estado, cada vez más impotente, ha acabado por dejar al descubierto el desnudo cuerpo de la vida española desgarrada, deshecha en sangre. Casi sin interrupción mana ya la sangre a borbotones. Cualquier novela de Galdós, cualquiera de los *Episodios,* muestran esa España en carne viva, en su trágica dualidad.

La pregunta que surge es de gravedad suma. Esa dualidad ¿afecta tan sólo al Estado español, o es que por debajo de él se produce acaso en la misma corriente viva de la tradición, en las entrañas mismas de la cultura, de la vida de España?

Porque la larga serie de acerbas críticas contra el Estado de Cisneros —y no ha habido todavía ningún otro logrado— parecen dar a entender que la crisis de la unidad española proviene íntegramente de la defectuosidad de constitución del Estado, ya en su primer momento, ya en su solidificación, con Felipe II. Y con ser esto grave, aún más lo sería otra tesis, que algún pensador ha apuntado, de que nuestra defectuosa constitución como nación provenga de los ingredientes integradores del pueblo mismo,

de que no haya funcionado con la necesaria potencia un elemento unificador, absorbente, integrador.

La realidad que encontramos en *Misericordia* de Galdós no parece dar la razón ni a una ni a otra tesis, y si acaso nos hemos embebido en su lectura con ánimo de comprobar la verdad de la una y la falsedad de la otra, veremos más bien levantarse una tercera, no como tesis, pues es muy difícil que tesis alguna se avenga con la enigmática obra galdosiana —tan enigmática como la realidad misma—, sino como sospecha de algo más inmediato todavía, y que, por tanto, no decide por el momento la verdad o falsedad de tales tesis.

La sospecha estriba en que esa dualidad trágica esté motivada por una deficiente asimilación del pasado, como una falta de vivificación de todo nuestro ayer. Porque hay un hecho que la historia acepta y que aparece en *Misericordia* y en alguna otra novela —*Nazarín*— galdosiana, con toda luminosidad, y es la gran riqueza de ingredientes raciales, religiosos y culturales contenidos en el pueblo español, por las especialísimas circunstancias que han hecho de la península hispánica un hervidero, encrucijada de Oriente y Occidente y de las corrientes de cultura y razas que vienen de noroeste y sur. Esta diversidad de elementos aparece en *Misericordia* absorbida en una poderosísima corriente popular, unificadora de los diferentes linajes que intervienen en nuestra historia, de las distintas culturas que han ido en ella mezclando su savia. Pero como trazo sombrío, encontramos también algo a modo de residuo sin asimilar, algo que no ha podido llegar al pueblo y ser por él transformado en substancia de porvenir. Residuo letal de un ayer cadavérico y que flota arrastrado por la corriente de las aguas vivas de la tradición. Encontramos, por el momento, en el estricto presente del mundo de *Misericordia,* una divergencia de conducta, de ética. Por una parte, el pueblo; el pueblo usa todo lo que tiene, lo entrega, lo gasta, y aun diríamos que lo malgasta si de tal dispendio no saliese la permanencia

de nuestro ser, si con tal prodigalidad no quedase asegurada la continuidad de la tradición. Pero, por otra parte, algo se le opone, en nombre de la prudencia a veces, de las «sagradas convicciones», es decir, de las convicciones petrificadas, hechas leña; tronco sin savia que cree tener raíces porque las enseña al aire. Prudencia, razón, «arraigadas convicciones» que reiteradamente se han revuelto contra la viva corriente que prosigue su curso, contra las secretas fuerzas que inocentemente mantienen en pie la cohesión íntima del pueblo español, mantienen en pie lo que se llama España.

Las clases sociales en que desdichadamente han ido tomando cuerpo estas fuerzas muertas, a medida que el tiempo ha ido dejándolas atrás, han ido transformando, como no puede ser menos, la inercia en veneno, en un veneno de temor y de rencor originados en la negra raíz de la impotencia, de la infecundidad.

Nuestras luchas internas, nuestras cruentas guerras civiles, han sido un pleito a la luz de esta sospecha, han sido engendradas por una divergencia con respecto al pasado. Sucede entre la corriente viva de la tradición, la continuidad popular de la cultura y la petrificación de algo irreductible a ser vivido y cuyo origen hay que buscarlo en un pasado un poco remoto al de las novelas de Galdós. En ellas, el temor y el rencor están ya en pie frente a la prodigalidad de todos los tesoros, que es su actualización plena.

Esto nos hace muy explicable que la revolución anhelada en España por los españoles mejores haya sido una revolución frente al pasado, la revolución del pasado, o sea su reabsorción, su incorporación total, sin residuos latentes, a la corriente viva de la tradición popular. Revolución querida y ansiada por muchos de aquellos que han sentido la tragedia de la unidad española como su propia tragedia —así don Miguel de Unamuno—. El peligro ha estado en el rencoroso malentender de los torcedores de toda clara voluntad, que han querido hacerlo

confundir con su contrario, con su enemigo peor: el cadavérico, falso tradicionalismo.

* * *

El mundo de *Misericordia* es ya una lucha entre la generosa prodigalidad popular y la rencorosa inhibición, el miedo a la vida. Todo ello —en lo que tiene de suceso terrible, de mal progresivo, cáncer que roe las entrañas mismas españolas— no aparece naciendo en ese mundo, sino que más bien se encuentra en una estación de cierta benignidad en que el mal no ha adquirido aún toda su fuerza, esa fuerza de incendio voraz, implacable devorador al que ningún desastre puede aplacar: la triste España cainita. En *Misericordia* hallamos, sí, un tejido social en que se entrecruzan la vena popular creadora en toda su divina potencia, y lo que un instante más allá va a ser la negra sombra de Caín, pero que no lo es todavía. Un motivo más para que nuestros ojos recorran las páginas de este libro genial que, si por una parte es el evangelio de nuestra fuerza, de nuestra gracia más verdadera, por otra insinúa ya su contrario, que todavía no es más que algo que le ofrece resistencia sin moverle guerra. Pero la guerra está al acecho.

Encontramos en *Misericordia*, por una parte, los más absurdos, deformados restos del pasado, todo lo «venido a menos», la decadencia, la ruina. El andrajo que fue antes púrpura, el sable del señorito vergonzante que fue antes conquistador acero. El más amasado revoltijo de clases sociales a las que la miseria ha puesto al igualitario nivel del arroyo, en el que, sin embargo, unas sutilísimas formas de expresión, de maneras de conducirse, marcan la diferencia de origen, la altura de la caída. Mezcla de clases sociales y de épocas históricas, pues cada uno de los personajes lleva la marca de una determinada época con sus resabios y sus «ideas». Y así se mezclan la hidalguía auténtica, la caballerosidad del caballero de Ronda con la

del lírico moro Mordejai. Los dos, por diferentes caminos, a través de distintos linajes, tienen una tradición diversamente caballeresca, más verdadera en el moro, por estar cimentada en la poesía que le salva de todo contagio con la vileza picaresca del arroyo, mientras que al desdichado «caballero Ponte», el «proto-cursi», es la locura, la enajenación del hoy, su desasimiento del tiempo, lo que le salva del inminente peligro de caer en la terrible cursilería. Irremisiblemente está prendida en ella la práctica nuera de la señora, de la dama rondeña Paquita Juárez. Porque en este mundo de la locura, la cursilería —el lamentable mal de nuestro siglo XIX, que ha terminado, si no engendrando, sí amamantando al fascismo— ha entrado por la puerta de la administrativa prudencia, del cálculo que es ya la impotencia conspirando contra la esperanza.

En el «caballero Ponte» de Ronda encontramos, como en un retrato de segunda mano que reproduce con cierta confusión los rasgos de una figura inconfundible a fuer de extraordinaria, encontramos en su inhibición, la inhibición que le produjo la miseria separándole del mundo real y arrojándole al de las sombras, la inhibición de nuestro primer caballero, del más noble y más desventurado de todos, en quien se inicia el tremendo mal, el peor tal vez con que el destino ha gravado a nuestro ser de españoles. Pero es un mal que no podemos rechazar, porque en él se cifra, al mismo tiempo, nuestra nobleza, pues que esta paralización del tiempo, esta suspensión de la historia por virtud de un ser humano que se niega a vivirla, constituye el gran suceso de España cuando el mundo comienza a marchar por otros rumbos que no son los queridos, que no pueden ser los aceptados. Es Don Quijote en quien por primera vez aparece, y por ser tal su pureza y el resplandor de su figura, hay quien cree que es la única forma de la inhibición española. Equivocación que lleva en consecuencia a juzgar como «quijotescas» acciones y omisiones que no son estrictamente tales. Tras de la inhibición de Don Quijote vienen otras muchas estaciones del mismo

camino que cada vez van estando más lejos de su excelso origen, que cada vez van degradándose más, hasta parar en la envenenada inacción, en el quietismo mortal.

Porque a Don Quijote no le permitió Quijano el bueno permanecer encerrado en su fantástico mundo. Trastrocó la imagen de la realidad que le rodeaba, pero sólo equivocó las apariencias, la máscara histórica; bajo ella, su vista descubría con sobrehumana agudeza a la persona moral, a la criatura menesterosa a quien podía ayudar. Bajo la apariencia engañosa, el mundo era para Don Quijote el lugar de ejercicio de su justicia y de su misericordia; no se ha desrealizado, porque la vida le seguía fascinando; su voluntad no vaga desasida ni un solo instante.

La inhibición de nuestro pobre caballero rondeño tiene de común con la de Don Quijote el haberse negado a aceptar el giro de los acontecimientos; sin peso, sin asidero —convertido en pluma, como él mismo dice a la hora de la muerte—, su voluntad se ha aniquilado por completo. El delirio imaginativo, el vagar por la nostalgia de unas imaginarias grandezas idas, le permite algo muy grave: tomar por «ideales» las simples formas vacías de un ayer marchito, transformar los fantasmas sensoriales, la vanidosa nostalgia de una pompa de jabón, en el simulacro de un *ideal.* Pero «nobleza obliga»: ese simulacro, esa forma vacía le obliga a mucho, a practicar una forma de la misericordia, de la justicia, que se llama *respeto:* respeto impuesto por una forma vacía, pero al fin respeto.

Tales son algunos de los matices de estos personajes galdosianos, que llevan a producir el equívoco con lo «quijotesco». Son una especie de personajes que no poseen ya más que «formas», vaciedades, pero que se salvan, sin embargo, como este caballero, porque aún existe en ellos una lealtad a esa forma huera, porque aún alienta cierta pasión verdadera en el culto a la vaciedad. Y un grano de verdad basta a veces para sostener una vida. Ella libra al caballero, al reintegrarse, en el ocaso de sus días, a «su clase», de ser capaz de lanzarse a alguna «guerra santa»,

a alguna «cruzada» en la que por tontería, por espiritual vaciedad sin lealtad, acabase despeñándose en los más tremendos crímenes, en las más negras traiciones. Que tal es el riesgo para estos alígeros seres.

En su sola locura, en su solo desvarío parece sustentarse la dama andaluza a quien sirve Benigna, la incansable. Leve, sin peso, cual hoja arrebatada por el viento del infortunio, pasa la desdichada señora; egoísta, generosa, refugiada en su engaño. Le ha faltado siempre valor para enfrentarse con la vida, y según ha ido bajando la cuesta de su ruina ha ido perdiendo pie, hasta ser un semifantasma. Es como una forma fantasmal en la cual se ha refugiado, no por huir de la vida, sino al revés, para mantenerse en ella, porque sólo enajenada, escondida en su propio fantasma, puede seguir en pie. En pie, porque unas manos incansables, unas espaldas valerosas la sostienen: las manos, el corazón infatigable de Nina, abogada de imposibles.

La hija, «la señorita», existe más fantasmalmente todavía, si cabe, pues no ha podido tomar en serio, «no ha podido acostumbrarse» a su mísera vida, y no tiene el brillante pasado de su madre; no posee recuerdos hacia los que transferir el centro de gravedad de su vida de hoy. De la suntuosidad pasada solamente tiene un saber abstracto, sombra de un ensueño. Por eso el caballero de Ronda le trae el saber abstracto sin contenido vivido. El caballero Ponte acude con sus relatos a suministrarle el contenido fantástico que le falta; la describe bailes del gran mundo, saraos, veladas entre espejos y arañas llenas de luces, relatos de amores... toda la magia, en fin, de un mundo que era «el suyo», que ella debía saber que era el suyo, para preservarse de tomar por verdadera realidad la que le rodeaba. Se la había condenado a perpetua infancia, a perenne irrealidad, a vivir colgada de nostalgias de lo que nunca había tenido. Por eso su personalidad no cuenta; su existencia es la de una niña, infancia embalsamada entre los fúnebres objetos de que por su matrimonio se encuen-

tra rodeada. Todo ello, hasta su matrimonio con un ex dependiente de industrias funerarias, parece una caricatura del romanticismo. Ella también, como su madre, como el caballero Ponte, come al amargo pan de la limosna. Benigna pide por ellos, se está a la puerta de la iglesia de San Sebastián como una mendiga más, corretea por calles y sube interminables escaleras, vence a diario el imposible y realiza el milagro continuo, continuo como el pan de cada día.

¡Benigna! Todos viven apoyados en su frágil espalda, sostenidos por la incansable actividad de sus ligeros pies, consolados por la imperturbable alegría de su ánimo. Mas ella, que a todos sostiene, ¿en qué se sostiene? ¿De dónde nace la misteriosa y sobrehumana fuerza de esta mujer, vieja, pobrísima, ignorante, sin más guía que su corazón en el laberinto del mundo? ¿Qué saber se alberga en su cabeza? ¿Qué ética mantiene el equilibro prodigioso de sus acciones; de qué manantial saca aliento para remontar cada día la cuesta durísima de sus dificultades sin desfallecer, sin jamás rebelarse?

A través de toda la novela, la criada Benigna aparece como el único ser íntegro, la única criatura tan arraigada en la realidad que no parece arrastrar pasado alguno; es como si estuviese naciendo en cada instante. Es la única que con su existencia no plantea ningún problema; apenas sabemos nada de ella: que se llama Benigna de Casia, que es de cerca de Guadalajara, que vino a servir a la Corte y que allá hacia los treinta y cinco años de su vida pasó una borrasca amorosa, de la que no ha quedado más huella que el recuerdo con que la mortifica la malevolencia histérica de su señora; leve rizado de las aguas profundas, remansadas, de esta vida transparente.

Por varios motivos atrae como ninguna otra la figura de Benigna en *Misericordia;* por lo que es en sí misma —agua pura y viva brotando entre escombros— y porque es ella la clave de todo ese mundo complicado. Agua y roca a la vez. Ella es lo más vivo que hay, el presente, la actua-

lidad de la vida libre de residuo alguno, libre de toda traba. Presente que al renacer en cada instante es porvenir, porvenir que descendiendo hacia la realidad desde el infinito horizonte de lo posible es la verificación más fiel de la esperanza.

En el entrecruzado mundo de culturas y linajes, Benigna es la pureza popular, tan pura como indiferenciada; es decir, tan libre de partidismo, tan apta para toda comprensión. «Como no sea castellano neto, no atino», dice ante la invitación de Mordejai a recitar una oración hebrea en el complicado conjuro que había de traerle la ansiada holgura económica.

Pero nadie mejor que ella misma para revelarnos lo que la mueve; pues Benigna habla, habla en un clarísimo y llano lenguaje sin equívocos. Y entre las páginas de la novela está esparcido y como al azar, sin ser subrayado por la retórica ni por truco literario alguno, lo que pudiéramos llamar el «ideario» de Benigna. Bien vale la pena repasarlo. Ideario modesto, cuyas ideas hay que considerar siempre en función de la situación que le hace pronunciarlas, pues Benigna no tiene el gusto de la teoría, y cuando habla es lo mismo que cuando extiende su mano para pedir: por necesidad.

Y así, un día de los más trabajosos, cuando, después de mendigar toda la mañana y trotar toda la tarde, llega a casa de su señora con la modesta comida y los consoladores remedios de botica, la pobre señora desesperanzada le insinúa su ansia de un definitivo y liberador descanso, Beninga le contesta: «Venga todo antes que la muerte, y padezcamos con tal de que no nos falte un pedazo de pan y pueda una comérselo con dos salsas muy buenas: el hambre y la esperanza».

El hambre, la esperanza y el pan de cada día. Esto es la vida para Benigna, lo que tiene que oponer a la muerte, lo que efectivamente le opone, venciéndola. Inmersa en su hambre y en su esperanza, a veces hasta sin pan, Benigna resiste todo, todo antes que la muerte. Y hay que notar

que es esta la única vez que Benigna se refiere a la muerte, y la referencia no ha salido de ella, no es a ella a quien se le ha ocurrido pensar en la muerte, ni como remedio, ni como peligro que a toda costa haya de evitar; pero al mentarla su ama, no la ha encontrado desprevenida. Por el contrario, ante su nombre se ha revelado en qué consiste esencialmente la vida para Benigna, cuáles son los íntimos asideros de su ser.

Pero la señora, en quien no anidaba tan íntima conformidad con la vida, le sigue preguntando, y le plantea la cuestión, la terrible cuestión de la dignidad, de las humillaciones que la miseria inflige, que para la desgraciada señora, al igual que para los de «su clase», es sin duda lo más difícilmente soportable, porque ataca a su *ser*, a lo que estiman como su ser último irrenunciable. Veamos cómo Benigna le contesta, siguiendo la misma conversación (pp. 63, 64 y 65 de *Misericordia*, edición «Nelson»):

> «—¿Y soportas, además de la miseria, la vergüenza, tanta humillación, deber a todo el mundo, no pagar a nadie, vivir de mil enredos, trampas y embustes, no encontrar quien te fíe valor de dos reales, vernos perseguidos de tenderos y vendedores?
>
> »—¡Vaya si lo soporto!... Cada cual en esta vida se defiende como puede. ¡Estaría bueno que nos dejáramos morir de hambre, estando las tiendas tan llenas de cosas de substancia! Eso no: Dios no quiere que a nadie se le enfríe el cielo de la boca por no comer, y cuando no nos da dinero, un suponer, nos da la sutileza del caletre para inventar modos de allegar lo que hace falta sin robarlo... eso no...
>
> »—Es que tú no tienes vergüenza, Nina; quiero decir decoro; quiero decir, dignidad.
>
> »—Yo no sé si tengo eso; pero tengo boca y estómago natural, y sé también que Dios me ha puesto en el mundo para que viva, y no para que me deje morir de hambre. Los gorriones, un suponer, ¿tienen vergüenza?... Lo que tienen es pico. Y mirando las cosas como deben mirarse, yo digo que Dios, no tan sólo ha criado la tierra y el mar, sino que son obra suya mismamente las tiendas de ultramarinos, el

Banco de España, las casas donde vivimos y, pongo por caso, los puestos de verdura... Todo es de Dios.»

El diálogo sigue a este tenor, y Nina lo cierra con estas palabras: «¡Bendito sea el Señor que nos da el bien más grande de nuestros cuerpos: el hambre santísima!».

Las cosas todas son criaturas de Dios, son percibidas y sentidas como acabando de salir de su mano; el hombre no es su dueño porque no son producto del humano ingenio, «la moneda, la indecente moneda... también es de Dios, porque Dios hizo el oro y la plata... Los billetes, no sé... pero también, también». Y así, tratándose de cosas de Dios, que ha creado igualmente el «hambre santísima», poco le va ni le viene a la dignidad en pedir, en vivir de la ajena misericordia. Pero la misericordia no puede ser ajena, no puede ser unilateral, porque es el soplo constante de la creación manteniendo el mundo, es la mano omnipotente de quien ha creado las cosas todas «para no dejarlas nunca de su mano». Quien vive de la misericordia, vive en ella, prendido en su órbita, enlazado a las demás criaturas por esta fuerza; quien vive de la misericordia vive del pedir y del dar, y ni lo uno le humilla, ni lo otro le envanece, porque todo, lo que se da y lo que se entrega es de Dios y nada más.

Quien cree esto de las cosas, tiene que tener una idea del saber un tanto dispar de quienes creen en la realidad —es decir, en la independencia de las cosas—, de quienes creen que las cosas *son*. Para estos últimos, el saber es una función de la mente humana que se apoya en la garantía de que las cosas tienen en sí mismas un ser que les pertenece. Las cosas han roto, caso que lo hayan tenido alguna vez, el cordón umbilical con el acto creador. Y si las cosas *son*, son de una cierta manera, tienen una regularidad, unas leyes, y hay cosas que *no pueden ser*, sucesos que no pueden ocurrir... pero, ¿qué no podrá ser y qué no podrá ocurrir para quien hasta la moneda tiene por criatura de Dios, para quien ve el mundo humedecido aún por el hálito del creador? Pero ella misma nos lo dirá.

Cuando, en las horas más negras de su miseria, el moro Mordejai le habla de los conjuros con que podría entrar inmediatamente en posesión de los más preciosos tesoros, Benigna escucha, a veces con burla, dándose perfecta cuenta de la irrealidad de todo aquello con la clarísima percepción de las cosas que la caracteriza como buena castellana; pero su confianza es tan ilimitada, que todo es posible, es ese «¡quién sabe!» de todo buen español entre escéptico y esperanzado. Porque «lo que contaba Almudena era de lo que *no se sabe*. ¿Y no puede suceder que alguno sepa lo que no sabemos los demás?... ¿Pues cuántas cosas se tuvieron por mentira y luego salieron verdades?...». Porque «hay misterios, secretos que no se entienden, hasta que viene uno y lo dice tal por cual, y lo descubre... ¡Pues qué más, Señor!... Allá estaban las Américas desde que Dios hizo el mundo, y nadie lo sabía... hasta que sale ese Colón, y con no más que poner un huevo en pie, lo descubre todo y dice a los países: "Ahí tenéis la América y los americanos, y la caña de azúcar y el tabaco bendito... ahí tenéis los Estados Unidos, y hombres negros y onzas de diez y siete duros". ¡A ver!» (pp. 118 y 119).

Todo puede suceder, porque nadie sabe nada, porque la realidad rebasa siempre lo que sabemos de ella; porque ni las cosas ni nuestro saber acerca de ellas está acabado y concluso, y porque la verdad no es algo que esté ahí, sino al revés: nuestros sueños, nuestras esperanzas pueden crearla. «Hay verdades que han sido primero mentiras.»

Verdad y mentira, dependen también de la esperanza, porque dependen de la creación, porque la realidad que hay es solamente parte pequeñísima de la inmensa, inagotable realidad, que Dios puede hacer salir de su mano. Porque lo que ahora hay era nada antes de ser creado, y de la nada de hoy pueden salir nuevos seres. El mundo pende por completo de la voluntad creadora de Dios, mas también de nuestra esperanza, de nuestros anhelos. Y esto es la misericordia, que nosotros con nuestros sueños, con

nuestro querer, lleguemos a participar de la creación, podamos también crear.

«Inventa unas cosas que luego salen verdad; las verdades, antes de ser verdades, un suponer, han sido mentiras muy gordas» (p. 371), dice Benigna cuando el personaje que tuvo que inventar para engañar misericordiosamente a su señora resulta ser casi verdad. Ante el prodigioso suceso, tiene un momento de estupor, del que inmediatamente se repone con esa consideración, nacida de lo más hondo de sus creencias, de lo que podemos sin duda llamar su «evangelio». Es lo que la diferencia profundamente de su amigo y, al fin, enamorado, el moro Almudena. Él intenta llenar el espacio abierto que la esperanza deja en el corazón de Nina, con los ensueños de su imaginación, con los delirios de su oriental fantasía. Él es también piadoso, cree y espera, mas no espera con los ojos abiertos, conservando la clara visión de las cosas, sino que necesita embriagarse de esperanzas, emborracharse de poesía. La religión lírica de Mordejai, el cántico de los salmos entre los eriales y vertederos de la Fábrica de Gas, detrás de la estación de las Pulgas, tiene algo de opio. Es olvido más que esperanza, es poética transformación de la realidad, desrealización por una cierta especie de poesía, más que fe. Pero de sus leyendas, de sus conjuros, de sus salmos cantados al son del derrengado guitarrillo, irradia una ingenua fuerza atractiva, una verdad, un algo que, en efecto, llega a hacer olvidar el hambre y la angustia, la amargura, la fealdad; algo que convierte a la pobre, mísera Benigna en la Mujer única, en la Mujer por antonomasia, tras de cuyo rostro velado ha recorrido medio mundo el moro. Es la poesía amiga siempre, primera amiga de la Misericordia.

Es la poesía lo que aporta el oriental Mordejai, y no es extraño, pues eso ha aportado en definitiva la cultura oriental a España. A primera vista parece ser otro el problema, pues lo primero que se ocurre ante la extraña pareja Benigna-Mordejai es que se trata de dos religiones,

las dos más importantes y decisivas de las que han intervenido en la formación de la vida del pueblo español. Porque el moro Almudena es «ibrío» y salmodia sus oraciones en el conmovedor castellano sefardita. Y aunque es Benigna, con su evangelio, la que a medida que avanza la historia se convierte en verdadero eje del mundo, en protagonista de la tragedia, en víctima y liberadora que paga por todos y a todos salva, a pesar de ser ella quien *gana*, hace pensar que dos religiones, cuando en verdad son vividas, pueden convivir perfectamente y hasta comprenderse, y que no ha sido tal vez una cuestión nacida de la religión misma la unidad religiosa, la sangrienta y terrible unidad religiosa de España. Pero por el momento no se puede tratar esto, creo, con ocasión de *Misericordia*, porque el moro Mordejai viene a ser la poesía caminando al lado de la vida, la poesía, entonces como siempre, confundiendo su suerte con la del pueblo.

Mordejai vive de sueños. Nina los acepta como parte de las obras divinas. «Los sueños, los sueños, digan lo que quieran —manifestó Nina— son también de Dios; ¿y quién va a saber lo que es verdad y lo que es mentira?» (p. 201). Porque la gran fuerza de Nina consiste ante todo en esta facultad de comprensión, de absorción de todo lo que la rodea; también de eliminación de todo aquello que pudiera envenenarla o detenerla. Es la fuerza inagotable de la vida transformándolo todo en vida, llevando el pasado íntegro en estado naciente, como recién inventado; es la tradición verdadera que hace renacer el pasado, encarnarse en el hoy, convertirse en el mañana, pervivir, salvando todos los obstáculos con divina naturalidad.

De ahí que nada, ni las más negras ingratitudes ni los más hondos desengaños, sea capaz de ensombrecer de rencor el corazón de Nina. Libre como un pájaro, se sobrepone a todo, ella misma define el espacio de su vuelo, va con sus alas adonde está la luz, escapándose siempre de las cárceles del rencor y la amargura:

«Por lo que debemos hacer lo que nos mande la con-

ciencia y dejar que se peleen aquellos por un hueso como los perros; los otros por un juguete como los niños, o estos por mangonear, como los mayores, y no reñir con nadie y tomar lo que Dios nos ponga delante, como los pájaros» (p. 360).

Como los pájaros, vive en la luz y con su esfuerzo sin fatiga crea la libertad. Desasida y apegada a un tiempo a las cosas, libre de la realidad y esclava suya a la vez; invulnerable y al alcance de la mano, dueña de todo y sirvienta de cada uno, Nina, en verdad, es Misericordia.

* * *

Llegamos al final de la historia... Una mañana que vemos relucir con el espléndido sol madrileño, Juliana, la nuera de la señora, el personaje más hundido en la mezquindad de todo el mundo de *Misericordia,* la práctica y administrativa Juliana, acuciada por la úlcera del remordimiento, se dirige en busca de Benigna; va dispuesta a ganar su perdón, porque ha soñado que sus hijos, sus tristes hijos que en apariencia gozan de buena salud, enferman irremisiblemente, y ha establecido, a través de su remordimiento, una estrecha relación entre la salud de sus hijos y Nina, la pobre, vieja Nina que se ocupa en el ínterin de curarle las pústulas al moro. Es de justicia consignar que Juliana le lleva tres duros... que Nina acepta, pues estas pesetillas le vienen como «caídas del cielo», y al agradecérselo, añade: «y quiera Dios dárselo en salud para sí, y para su marido y los nenes».

No tranquilizada todavía por estas generosas palabras, vuelve Juliana al día siguiente; la traición cometida con Nina ha sido tan grande, tan difícil de perdonar, que ni la propia Juliana puede absolverse de ella, aunque haya encontrado a Nina «en buenas apariencias de salud, y además alegre, sereno el espíritu y bien asentado en el cimiento de la conformidad con su suerte». No puede, no, perdonarse a sí misma todavía. Al fin, ¿qué de extraño

tiene que Juliana asocie la salud y hasta la vida de sus hijos a Nina, que es la perenne fuerza del porvenir asentada en el pasado; a Nina, que es la tradición y el mañana, la esperanza... la vida?

Son muy pocas las palabras que se cruzan entre las dos mujeres: entre la mezquina fuerza retrógrada, entre la pobre hermana cainita, y Benigna. Con naturalidad divina se produce la reconciliación:

> «—A eso vengo, *seña* Benigna, porque desde anoche se me ha metido en la cabeza otra idea: que usted, usted sola, me puede curar.
>
> »—¿Cómo?
>
> »—Diciéndome que no debo creer que se mueren los niños... mandándome que no lo crea.
>
> »—¿Yo...?
>
> »—Si usted me lo afirma, lo creeré, y me curaré de esta maldita idea... Porque... lo digo claro... yo he pecado, yo soy mala...
>
> »—Pues hija, bien fácil es curarte. Yo te digo que tus niños no se mueren, que tus hijos están sanos y robustos.
>
> »—¿Ve usted?... La alegría que me da es señal de que usted sabe lo que dice... Nina, Nina, usted es una santa.
>
> »—Yo no soy santa. Pero tus hijos están buenos y no padecen ningún mal... No llores... y ahora vete a tu casa, y no vuelvas a pecar.»

«Tus hijos están sanos... No vuelvas a pecar»... Que sea así.

(*Hora de España*, Barcelona, XXI, septiembre de 1938.)

PABLO NERUDA
O EL AMOR A LA MATERIA

No toda la poesía aparece de la misma manera, porque no toda la poesía tiene la misma raíz. Hay la que al trascender de sus raíces queda despegada, extática, en el aire, encantada en su propia perfección, que en un paso más llega a ser narcisista, llega a reflejarse a sí misma, encerrándose en un círculo de espejos que nos devuelven alucinatoriamente la misma imagen, que no deja, sin embargo, de ser superficial.

La poesía de Pablo Neruda es todo lo contrario; al entrar en ella hay un momento en que forcejeamos para salirnos, por su misma tremenda fuerza. Porque entrar en ella es entrar en un mundo, sumergirse en un mundo tan denso, tan material y consistente, que nos da un poco de miedo. Miedo, en efecto, nos produce siempre la realidad indomeñada, la realidad que se presenta como se presenta siempre toda realidad, llamándonos y repeliéndonos, amenazando abstraernos en su seno inacabable. Miedo de dejar de ser lo que somos para quedar dentro de ella devorados por su avidez de crecer, de ser más y más. La realidad poética de las poesías de Neruda no es nada contemplativa, no es producto de una *visión* poética en que

participemos o no. Es una realidad hirviente por una parte, de seres que aún no son; y por otra, de muertas y quietas cosas que nos muestran en su abandono y desgaste el vacío de la existencia, su heterogeneidad, su arbitrariedad. De ahí que frente a la realidad poética de Neruda —si con ella cabe enfrentarse— nos sintamos sin libertad, en la misma situación a la de ese instante de la vida de cada uno, en que el roce doloroso de las cosas de fuera nos despierta del encanto de la niñez, y al abrir los ojos para inocentemente abarcarlo, todo, todo, quedamos por el momento prisioneros en su fuerza y perdidos en su diversidad desolada. Porque a través de tanta diferencia encontramos siempre la misma angustiosa extrañeza, la misma indeterminación.

El mundo —si así puede llamarse— aparecido en tal momento, parece no guardar sitio para el hombre. Y así el de Pablo Neruda en sus poemas. Mundo de una substancia tal, virgen y pastada a un tiempo, donde no ha quedado, por olvido del creador o por alguna tremenda incoherencia, lugar para lo humano si por humano se entiende lo que tradicionalmente, en nuestra tradicional cultura de Occidente greco-cristiana, se ha creído, necesario, definitorio: la libertad, la pureza, la individualidad; la religión, en suma, de la razón finalista.

La poesía de Pablo Neruda nos planta en medio de un orbe desconcertante para un hombre de esta tradición occidental. No va en desdoro de la poesía porque quiere decir nada menos que en ella haya algo profundamente original; que se trata de una cultura *otra*, y no decimos nueva porque no creemos que lo sea, sino al revés: antigua, antiquísima. Lo que sí es nuevo es su forma de expresión y lo que aporta a la poesía actual, a la hispánica sobre todo.

Decimos cultura *otra*, y así es, nos parece. Porque esta poesía de Pablo *no* se presenta desligada, sino muy al contrario; como todo lo profundo, hace alusión a algo más profundo, más amplio. Se nos aparece como un girón por donde se revela un mundo inédito y viejo a la vez; toda

una forma de sentir la vida, toda una sensibilidad, todo un sentido que ordena las cosas de manera diferente. Y es al mismo tiempo que eso y en eso mismo, tierra, trozo de planeta. El título adoptado por Neruda para su poesía, lo dice bien claramente: *Residencia en la tierra*. Poesía que reside en la tierra, que la habita, que está pegada a ella. No es un intento de salvación de lo terreno, un afán de sobrepasar el aspecto primero de las cosas para buscar su trasunto poético *detrás*, en el fondo, aunque este fondo fuese el de una apariencia, como hace la poesía de herencia platónica, contemplativa, idealista, idealizadora. No; la poesía de Neruda es rebelde a todo ese intento, de tal manera, que para un cristiano —en quien se exacerba ese afán platónico— sería justamente el pecado, sería poesía de la caída o de lo caído.

Mas, de la caída o de lo caído cabe hacer poesía en un sentido cristiano a lo Baudelaire, descendiendo hasta ello para con ello hermanarse y por amor, ese amor del que Baudelaire dice «el gusto de la prostitución», redimirlo. Redimirlo, sí, porque Dios es la criatura más «prostituida», quiere así decir: más misericordiosa.

Pero la poesía de Pablo no es misericordiosa. Cuando habla de un zapato viejo, de unas medias de ramera... y de tanta cosa triste o estrafalaria, no es para redimirlas de su fealdad y desolación, sino que se sumerge en ellas aceptándolas plenamente; la poesía reside en ellas mismas en ese vaho de existencia angustiosa en que se prolonga cada una de más allá de sus límites formales. Porque todo lo que es forma está dentro de la poesía de Neruda gastado, atravesado, disuelto y es quizá su mayor atractivo, lo que más nos conmueve, lo que más nos empuja hacia su centro porque es lo más próximo al amor, porque es ya amor. Mas, ¡qué forma de amor!

El amor, en efecto, rompe los límites de las cosas, deshace como crea, y quizá su mejor obra sea la destrucción, porque destruye los límites en que los seres y las cosas yacen oprimidos, porque liberta de la cárcel de forma la

viva materia que espera inerte su hora de salir, de derramarse, de entremezclarse con las demás. ¡Terrible amor que devora cuanto toca! No es ansia por la forma, «dolencia de amor que no se cura sino con la presencia y la figura», porque no se cree que la forma sea la verdad, porque tampoco hay verdad, sino materia.

Materia, materia, nos trae en inmensa avalancha la poesía de Neruda; es su gran riqueza, su gran alimento. La materia no engendra amor de definición, amor que ansía la figura, sino amor pegado a la materia misma, que se deshace contra ella, que en ella se hunde apeteciendo fundirse en sus entrañas. Y así el universo que tal amor crea y descubre, no tiene unidad, no puede tenerla más que en el doloroso aliento, fatigado, aliento por la busca y la entrega, y luego la sed que no se calma: «Hablo de cosas que existen — Dios me libre de inventar cosas cuando estoy cantando». Inventar cosas es verlas en su forma, y el amor de la materia llega muy cansado y además no quiere inventarlas porque no puede querer. Porque no puede, ni puede querer despegarse de lo que ama (todo amor quiere hundirse en ello), porque no puede querer a su enemigo, a los que le aprisonan. Por eso se detiene en los objetos viejos, gastados, en que el vaso formal ha sido roto, manchado, desbordado. Porque lo divino de la materia es su servidumbre, su mansa y violenta servidumbre, su dulcísima servidumbre que nos invita a imitarla.

Amor, terrible amor de la materia, que acaba en ser amor de entrañas, de la oscura interioridad del mundo. Sobre la superficie del mundo están las formas y la luz que las define, mientras la materia gime bajo ella. *Residencia en la tierra* acaba por llevarnos a residir bajo la tierra misma, en sus oscuros túneles minerales «y hacia túneles acres me encamino — vestido de metales transitorios».

Amor de la materia. De la madera «con su color de mundo», son sus instantes poéticos más plenamente logrados. Si Pablo Neruda hubiese escrito no más que sus

tres *Cantos materiales:* «Entrada a la madera», «Apogeo del apio» y «Estatuto del vino», ya estaría justificado como poeta, ya podría vivir el descanso si el ser poeta no consistiera precisamente en no poder descansar de serlo —como el ser filósofo también—, si el ser poeta no llevara para siempre abolido el descanso. En esos cantos, es lo cierto, aparece en su plenitud, en esa plenitud doblemente creadora que alcanza la poesía en sus más altos momentos. Por entre sus fibras mismas entramos a la madera en un contacto más profundo que el tacto en su conocimiento tan material que amenaza transformarnos en madera, y más que en madera, en algún otro cuerpo de ella complementario y ávido, como del agua, la sal. Aunque haya en el poema imágenes que corresponden a los ojos, tanto como al tacto «dulce materia, o brosa de alas secas», de una belleza casi dolorosa, no son los ojos quienes más se dan por aludidos, sino que cerrándose, llevando su luz hacia adentro para que se hunda en ese otro conocimiento de tan inmediato sin nombre, viendo desde dentro esta diosa, esta dulce diosa virgen y madre también, de quien todo el poema es una letanía. Y sin visión externa hay una adoración, una poética adoración que hasta ahora siempre había nacido junto con la visión de la forma. Hemos adorado a la forma mirándola, admirándola desde afuera y desde abajo. Mas esta adoración desde dentro, esta adoración a la materia sin figura, a la materia más material, virgen y madre, no ha sido nunca dicha, no será nunca dicha tan hermosa y justamente.

Amor de la materia que es el dolor, herida en la carne, melancolía, lenta fiebre, angustia y hasta agonía en el «Estatuto del vino»: «hablo del coro de los hombres del vino — golpeando el ataúd con hueso de pájaro».

Melancolía terrible que deja tras de sí este amor, este conocimiento cósmico que de tan llenos nos deja luego deshabitados y que por deshabitados, con un poso no disuelto, no asimilado, con una tristeza venida de la obstinación en querer penetrar lo impenetrable y en el desam-

paro en que el humano anhelo queda. El anhelo y la necesidad de desprenderse de la materia idolatrada, el aguijón de ser más que hombres. Tristeza que sigue al amor material, al conocimiento de las cosas de la tierra: «porque estoy triste y viajo — y conozco la tierra y estoy triste».

Pablo Neruda es siempre verídico en su poesía; fiel al mandato de las cosas y la vida le encomienda, fiel a su angustia de poeta. Amor y muerte van siempre ligados, persiguen tal vez la misma cosa o la una alcanza lo que el otro busca. Y de la manera del amor nace una manera de sentir la muerte, o la inversa. Del amor de la materia es hermano la manera de muerte que se expresa en maravilloso poema: «Sólo la muerte», para mi gusto el mejor quizá de toda su producción. Y ya que declaro mis preferencias, debo igualmente declarar mi incompetencia, sobre todo técnica, acerca de poesía, y que si me atrevo a hablar de ella es por creer que la poesía se dirige a todos; a diferencia de la filosofía, que exige en método una preparación, la poesía se derrama magnánima para todos y no se alza severa si uno cualquiera de quienes la necesitan se atreve a hablar de ella y aun con ella.

La muerte, la muerte ahogándonos en la materia, la muerte por asfixia:

> el corazón pasando un túnel
> oscuro, oscuro, oscuro
> como un naufragio hacia adentro nos morimos,
> como ahogándonos en el corazón
> como irnos cayendo desde la piel del alma.

Y luego la corporeidad, la espantosa corporeidad abstracta de la muerte, queda dicha insuperablemente, y aquí sí, buscando una definición, como cierta escolástica de Dios, por vía negativa: «como una ladrido sin perro — como un zapato sin pie, como un traje sin hombre — llega a golpear como un anillo sin piedra y sin dedo — llega a gritar sin boca, sin lengua, sin garganta».

La muerte en la materia y la materia misma de la muerte, abstracta, hueca, irremediable. Y este pozo oscuro donde nos caemos sin remedio es la oquedad sin plenitud posible de la compacta materia donde fuimos a refugiarnos, es el desengaño del amor de la materia, porque el desengaño del amor es siempre la misma invencible sima.

Decíamos al comienzo de estas líneas que la cultura donde surge la poesía de Neruda es *otra* que la nuestra greco-cristiana de Occidente. Otra, sí, y acostumbrados a los «ismos», podríamos llamar materialismo a lo que late en esta poesía de Pablo. Materialismo de que no hay precedente ni en España, porque nuestro materialismo —el peculiar y propio que nos diferencia venturosamente de Europa— es otro. Nuestra materia amada de la que no quisieron jamás desprenderse nuestros más representativos ingenios, son las cosas en que se unen substantivamente materia y forma. Mas nuestra lírica se fue más bien por lo formalista. Y nuestro amor y nuestra muerte muy cierto, son otros. Pero el momento en que la poesía y la presencia personal de Pablo Neruda llegaron a España son ya inolvidables porque fueron, quiero decir, porque se hicieron reales, realidad viva de nuestra realidad, tiempo de nuestro tiempo. Porque este poeta de una cultura *otra* es ya, por no sé bien qué misteriosos acontecimientos, uno de nosotros. ¿No será que España, abierta, revuelta, próxima a estallar y hundirse hasta las mismas entrañas, abierta en su alma y en su sangre, acogía todo lo entero, todo lo verídico, y más aún, todo lo que como esa poesía de Pablo venía a descubrir un mundo dejado atrás, venía a hablar de lo oculto y esquivado? Mas, ¿no será por otra parte, que este amor de la materia, que esta cultura diametralmente opuesta —hasta geográficamente— a aquella de la que nos hemos nutrido, se abra camino entroncándose con lo más vivo, con lo más inédito y esperanzador de la vieja cultura? ¿no será que España, nuestro idioma, nuestro materialismo aún por saber, sea el lla-

mado a enterarse con lo que hoy se abre allá en otro continente también en nuestro idioma? Tal vez, sí, tal vez.

En todo caso, su *España en el corazón* es la muestra verídica de la compenetración íntima verificada entre Pablo Neruda poeta y España, España en su tragedia. Pero, ¿sería posible esta compenetración en la tragedia si no existiese algo común, si antes ya de la tragedia, en sus vísperas Pablo Neruda, hombre y poeta, no hubiera recorrido, abierto el corazón, los caminos de España; si no hubiese dejado llegar hasta el corazón mismo de su poesía las voces de nuestro pueblo; esa voz de hoy y de siempre: «Como hasta el llanto, hasta el alma — amo tu duro suelo, tu pan pobre — tu pueblo pobre, como hasta el hondo sitio — de mi ser hay la flor perdida de tus aldeas — arrugadas, inmóviles de tiempo, — y tus campiñas minerales — extendidas en luna y edad — y devoradas por un dios vacío». Dice así su amor en el maravilloso poema: «Así era España», litúrgico, grandioso en su monótona enumeración de nombres de pueblos: «Huelamo, Carrascosa-Alpedrete, Buitrago...», enumeración que el amor material de España, amor verdadero que no se resigna a perder nada, a renunciar a nada; adoración humana y primaria. «Piedra solar, pura entre las regiones del mundo»... Nadie —¿podremos olvidarlo jamás?— ha dicho palabras más encendidas de amor, más verdaderas.

Y como ningún verdadero amor es estéril, si la estancia de Neruda entre nosotros ha dejado una huella en los más jóvenes poetas, cierto es también que a partir de *España en el corazón* y en ella misma, por la entrega de su poesía, su poesía entra en algo, en un momento grave. Del camino recorrido le queda la sabiduría, le queda la experiencia de la palabra y una transparencia creciente que es al mismo tiempo poder de concreción. Su poesía ya cada vez más cerca del himno, de la letanía, de la litúrgica enumeración, diríase que se clarifica por profundidad, manifestándose más y más ampliamente. Y al profundizarse tenía que llegar irremediablemente a lo humano. *Oda de in-*

vierno al río Mapocho es ya algo distinto, algo en lo que se resume su poesía anterior, toda su poesía, y siempre que algo se resume en otra cosa es porque esta otra cosa trae una dimensión nueva, pues sino sería imposible; toda recapitulación es efecto de una nueva conquista, de una nueva luz que, al iluminar lo anterior, le da unidad y sentido que lo completan. Dijimos que en la poesía de Neruda no había amor por la figura, ni de las cosas ni de los hombres, en la *Oda de invierno al río Mapocho* la figura humana aparece ya a través del dolor. Desde lo más deshecho, desde los andrajosos, «los terribles harapos de mi patria» se siente y se llega a la integridad dolorosa del hombre, y se siente al hombre por lo que no tiene, por su desamparo, por el olvido en que yace, por su miseria. Desde la diosa madera hasta este dios Mapocho a quien se le conmina para que se alce: «¿por qué no te levantas como inmenso fantasma — o como nueva cruz de estrellas para los olvidados?». Entre la dulce madera y el «río amargo», media el descubrimiento del dolor humano y su sentido, media la tragedia de España en el corazón. Una nueva era se abre en la poesía de Pablo Neruda.

Que desde tu «patria desnuda», esa patria ya incorporada a nuestro sueños, crezca y se alce cada vez más clara tu poesía, Pablo, hacia nosotros.

(*Hora de España*, Barcelona,
XXIII, noviembre de 1938.)

POESÍA Y REVOLUCIÓN

(*El hombre y el trabajo*, de Arturo Serrano Plaja)

Hace tiempo que en la literatura española destaca la poesía. Ya desde antes de la guerra era lo que atraía más fuertemente a quienes comenzaban a escribir, de tal manera, que puede decirse que ha habido un lujo de poetas, sobre todo si comparamos con los demás campos de la literatura y del pensamiento. Este mismo lujo es por demás significativo de lo que en España ocurría, de su íntimo suceso hoy para todos visible, y ayudara a entender su sentido. Tenemos la sospecha de que de todos los géneros literarios, sea la poesía en sí misma lo más evolucionario al menos de determinado tipo de crisis históricas o revoluciones, pues ambos términos los tomamos aquí como equivalentes. La sobreabundancia poética al lado de la menor producción de la novela y del pensamiento, acusa un instante crítico, de máximo riesgo en la historia. Y entendido está, que nos referimos a la poesía lírica.

El libro de Arturo Serrano Plaja, *El hombre y el trabajo*, que nos sugiere estas reflexiones, corresponde en cuanto al plan y algunos poemas, a este momento inmediato anterior a la guerra. Pues ya antes de ella se había publicado el poema «Estos son los oficios», que encierra en sí el ger-

men de todo el libro. En realidad describe un arco que arrancando de este momento inicial atraviesa los instantes de la guerra, ofreciéndonos el trasunto poético de los más dramáticos. El plan del libro se ha cumplido tal como «Estos son los oficios» prometía, pero nos asalta en seguida la pregunta: ¿La guerra actual, el drama que el autor ha vivido intensamente como hombre, no ha añadido nada a la primitiva idea? ¿Su poesía no ha sufrido en su ausencia, ninguna transformación? ¿Ningún descubrimiento fundamental ha venido a añadírsele?

La respuesta, afirmativa por de contado, trataremos de darla a lo largo de estas páginas, pues el libro nos muestra con toda evidencia un proceso coherente, una línea continua, inteligible, y el proceso tiene el doble interés de mostrarnos un cambio poético y una proceso revolucionario, expresado poéticamente con plena conciencia.

Porque en efecto, a pesar de haber señalado como fenómeno revolucionario el esplendor poético de antes de la guerra, encontramos muy escasos libros en que la revolución fuera abiertamente abordada. En general, no poseemos en España una gran literatura revolucionaria, sino que nuestra producción ofrece síntomas, signos, donde ella se puede advertir, mas no apareciendo como tema formal sino con poca frecuencia. No podemos olvidar el salto mortal de Rafael Alberti dado con gracia de ángel invulnerable, ni a Emilio Prados y a otros que no seguimos enumerando por no incurrir en omisiones. El hecho es que el presente libro, no sólo muestra una clarísima actitud revolucionaria sino que acomete sin esquivar en ninguna de sus dimensiones, la realidad revolucionaria. Y decimos *realidad,* porque para el poeta la revolución no puede ser un *problema* ni una *idea,* sino una *realidad.* Mas, es una realidad en la que se precisa penetrar y que no puede ser aceptada como un hecho bruto, ni tan siquiera como una lírica presencia. Serrano Plaja no canta la revolución dándola por cierta y sabida, sino que se propone ante todo saberla, desentrañarla, apurar su sentido; vivir, en suma,

poéticamente de ella y sólo de ella. No extenderá fuera de ella sus raíces, sino es para asimilar nuevos elementos en un proceso unitario, orgánico. Ofrece, en su suma, una concepción revolucionaria del hombre y de la vida, poéticamente expresada.

* * *

Poesía y revolución no es la primera vez que marchan unidas, ni mucho menos. Si tomamos la cosa más en general, hablando de revolución y literatura, para ver luego qué papel haya correspondido a la poesía —pues al fin y al cabo, frente a un problema de tal envergadura, no cabe separar de raíz la poesía de las otras formas literarias y del pensamiento— hasta encontrar lo específico de ella. Existe sin duda una dimensión común que lejos de confundir, ayudara a esclarecer el valor y significado propio de la poesía, en su relación con la revolución en todas las dimensiones de su proceso.

Sin que pretendamos ni mucho menos agotar la materia, podemos señalar de momento, tres actitudes revolucionarias expresadas con toda brillantez en la literatura francesa, muy especialmente; pues el espíritu francés ha sido en este aspecto de máxima claridad y hasta el siglo XIX el que ofrece la paradoja de una tradición revolucionaria. Estas tres actitudes a las que nos referimos, lo son también de pensamiento y en una de ellas el pensamiento lo es todo, quedándole a la poesía un breve resquicio por el que no cabe llegar a la poesía verdaderamente lírica. Es el momento anterior a la Revolución francesa, en pleno siglo XVIII. Su polo opuesto es el representado por Baudelaire, plenamente poético y ¡con qué maravilla! El otro es el momento romántico de que Lamartine nos ofrece tan completo testimonio.

Siendo las tres actitudes revolucionarias, aunque de diferente manera, se mueven necesariamente en un ámbito común. Ámbito que encontramos marcado en primer

término por los dos polos opuestos: *desesperación* y *confianza*. Plenamente dentro de una o de otra, o luchando entre las dos. Mas, en el transcurso del tiempo podemos quizá apreciar cómo la confianza fue el punto de partida que se ha ido anulando delante de la desesperación. Y decimos anulando y no transformando, porque no creemos que se transforme, sino que se trata en realidad, de dos corrientes distintas, de dos caminos originariamente diversos, por los cuales se llega a la revolución. La corriente filosófica del racionalismo, que para tomarla desde su origen habría que retroceder hasta Descartes, y que se manifiesta en la Ilustración: en Voltaire, en D'Holbach, en Diderot, y la corriente que podemos llamar cristiana, que más que desembocar, aflora en Baudelaire. El romanticismo lleva a las dos en amplia y vaga unidad como le compete, según su carácter.

La actitud revolucionaria dieciochesca, roza apenas a la poesía por motivos que más adelante se verán y es ante todo un movimiento moralista. «Ehocracia» llama a la forma de poder D'Holbach. Aparece una moral independiente de la religión y esta revolución en su manifestación intelectual es ante todo, una revolución de piedad. Impiedad es el dictado que desde entonces se viene dando a esta actitud y que ciertamente la resume: impiedad porque quiere liberar al hombre de Dios llevando a sí mismo su centro de gravedad, porque disuelve la dependencia del hombre con respecto a la divinidad y por algo más todavía, algo muy de primer plano para la revolución, porque prescinde de la caridad en la relación con el prójimo. Moral individualista en su raíz misma, sólo por analogía con el *yo*, llega al *tú*, y así la caridad sustituye al altruismo. Y no decimos a la caridad efectiva —porque entonces jamás la hubiera podido sustituir— sino a la idea de la caridad, tan tremendamente desnaturalizada ciertamente que queda sin defensa ante este ataque.

Y queda la caridad sin defensa porque el arrancar una máscara es siempre más generoso que el usarla para in-

confesables fines. Al quitar la máscara de aquella sociedad descubre el filósofo el afán de felicidad como informando todos los actos humanos, felicidad que para algunos es simplemente placer. Pues si tal es verdad, reconozcámoslo y hagamos que ella sea asequible a todos, la manera más segura además de que así le llegue a tocar a cada uno.

Desde luego, es muy significativo que la «felicidad» como fin, aparezca siempre revolucionariamente, como anhelo que el hombre se atreve a manifestar contra una opresión; como conquista de la tierra, toma de posesión de su propia naturaleza tras de una ocultación, bajo la esperanza de un más allá; como una aparición o revelación de la naturaleza humana.

Tal revelación en este momento, no va unida a la poesía, ni aun tampoco a la idea de revolución que estos pensadores no llegaron a enunciar. Cuando se parte como raíz de la moral, la poesía queda en actitud didáctica o burlesca. La existencia de la poesía va unida con mucha dificultad a una actitud moralista. Ocurre en rigor con la poesía lo que según Nieztsche, pasa con el amor: «Todo lo que se hace por amor se hace más allá del bien y del mal». La poesía parece estar «más allá del bien y del mal». ¿Y qué tiene de extraño? ¿No es ella al fin, la forma más diáfana del amor?

Como transparente forma de la piedad y del amor aparece en Baudelaire el otro extremo revolucionario. Tampoco él pronuncia la palabra revolución ni se la propone como fin social. Pues su fin, si tal tiene, es la salvación, salvación absoluta, metafísica, no moral. Correspondería a esta posición una confianza originaria, mas por el contrario cae en la desesperación como en un abismo. Y por desesperado, es revolucionario. El mundo se le ofrece como un lugar inhabitable: «¡Oh en cualquier parte con tal que esté fuera del mundo!». Fuera del mundo, de un mundo que la conciencia del pecado le hace insoportable junto con la imposible caridad a un prójimo, al que no se puede amar sin hacerse traición. En tal mundo entenebre-

cido, sólo el dolor es la nobleza única: «*Je sais que la douleur est la noblesse unique*», verso que cita Serrano Plaja con indudable acierto, pues él nos da la clave de por qué una conciencia revolucionaria puede entregarse al amor, que no es, ciertamente el menor de los problemas. Se entrega al amor porque su concepción revolucionaria no tiene su origen en el racionalismo ilustrado que al fin y al cabo, ha venido a ser fundamento de la moderna burguesía capitalista. Su sentido revolucionario aparece más cerca de Baudelaire. Pero esto se verá más adelante.

El hecho es que con Baudelaire vemos que, desde el otro lado, del lado de la piedad, de la individualidad angustiosa del cristianismo, arrancado de su podrida máscara social y política, tenía que surgir también una posición revolucionaria tremendamente fuerte y de infinitas consecuencias. Baudelaire no se propone ninguna tarea revolucionaria, pero al fin la cumple al mostrar en toda su desnudez la desesperación, la angustia, la soledad y el pecado con una clarísima conciencia insobornable. Posición metafísica que lleva a la revolución a partir de un sentido cristiano —pecado-redención— de la vida. Su fe absoluta en la poesía está en que ella es la forma de la piedad, porque es la forma del amor al prójimo, en que el amor a lo humano se cumple más perfectamente y porque en ella se cumple también la redención.

También porque por la poesía se extrae un conocimiento del pecado. Conciencia del pecado. Conciencia del pecado y de la embriaguez: «Embriagaos siempre de virtud, de vino, qué importa». Conciencia de la embriaguez, del pecado del éxtasis, sin la cual la vida sería un puro tropismo entre la angustia y el éxtasis obscuro.

Solitario, aislado Baudelaire, muestra en su mismo aislamiento que su posición no es continuidad de nada lógicamente, sino que es un fenómeno de continuidad histórica en que algo se continúa por su contrapuesto, o en que un germen mucho tiempo oprimido hace eclosión un día. Baudelaire no es una consecuencia de antecedentes

inmediatos, sino una floración de algo subterráneo y en apariencia podrido, en estado de descomposición: el cristianismo.

Nos queda todavía la posición romántica revolucionaria en que la confianza en el mundo va aliada en la poesía; el éxito además, en breve relámpago le corona. El caso de Lamartine que por poeta preside un Estado, es realmente único en la historia y muestra en todo su ápice la relación entre poesía y revolución. En él se dan todos los elementos revolucionarios de la literatura y de la realidad. Confianza y desesperación, ejercicio de las fuerzas místicas y poder de la razón. Moralismo avenido con el misticismo tal como Rousseau lo mezclara en general alianza..., todo nos muestra en un deslumbrante ensueño que dura un año revolucionario. Imposible de analizar ahora.

* * *

Esta digresión nos va a permitir encuadrar con cierta claridad la posición revolucionaria de Serrano Plaja. Su primer libro, *Sombra indecisa,* por su mismo título testimonia ya una duda, una inquietud profunda de la que irá saliendo, de tan profunda apenas expresable, ya que es la vida en su totalidad la que se le presenta, y la emoción poética es tan embargadora que retiene al verso que queda sin desplegar. *Sombra indecisa* es un libro de adolescencia en que con una palabra se quiere decir todo y en cierto modo se dice por alusión, son ademanes más que palabras.

El único camino posible para quien así se encuentra ante la vida, es un doble camino de acción y de conciencia de esa acción, o sea una vida plenamente activa, despierta. Ni teoría ni ejercicio valen, el estudio por sí mismo no puede ser una solución, ni la desnuda acción al azar. Para un alma poética el estudio no es suficiente ni lo es el entregarse a la vida, sino que se necesita un conocimiento hallado en la acción, un conocimiento experimental. Mas

la acción en un alma poética que quiere abarcar al mundo y que no se resigna a caminar a ciegas, tiene que ir dirigida, para tener sentido; no puede ser obra del azar, sino de la voluntad. Tiene que ser aventura y al par acto moral. Y en la revolución se dan estos caracteres, es un plan de vida que satisface estas necesidades. Serrano Plaja es desde entonces —1930— un revolucionario activo. La revolución era para él inexpresable. Más tarde, correspondiendo a otro momento de su poesía, habrá tal vez una cierta separación entre su afán revolucionario y su afán poético aunque ambos nacen unidos, en la misma raíz, mas marchan distantes porque la experiencia no ha llegado al punto de madurez y claridad necesario para poder traducirse poéticamente, para que la palabra brote como un testimonio. Este momento llega con el libro *El hombre y el trabajo*.

Si *Sombra indecisa* era un libro inicial, *El hombre y el trabajo* es un libro transparente, donde las intenciones quedan perfectamente expresadas. Es un conjunto orgánico, tal vez un solo poema, en tres partes fundamentales. El Trabajo, La Libertad, El Amor... Partes o aspectos de una sola y única realidad: la realidad de la vida humana redescubierta; la realidad del hombre de nuevo revelado... Se trata, en efecto, de una revelación del hombre. Y ya sabemos que habrá quien diga que nada nuevo trae sino al contrario, realidades de siempre puestas en claro.

Mas nada importa; hay instantes en que se han borrado de tal manera las nociones primordiales de la vida, que es un gran hallazgo el mostrarlas de nuevo y las viejas verdades vienen a ser las más revolucionarias.

Pertenece Serrano Plaja a una generación a la que le han ocurrido las cosas más graves, la mayor de ellas tal vez, lo que se encontró ante sí cuando se dispuso a vivir. Lo que ante sí tenía y lo que en ella misma llevaba, de lo cual sólo por la tragedia actual muchos se han salvado. No creemos que Serrano Plaja sea de ellos, pero sí que la experiencia tremenda de estos dos años le haya precipi-

tado ciertas revelaciones definitivas. Lo que ocurría a esta generación agravado, pues el proceso venía ya desde dos generaciones atrás, por lo menos, era la cerrazón casi absoluta ante la realidad, el hermetismo para el exterior y una incomunicación con las fuentes más íntimas no sólo del conocimiento sino del amor. Dos generaciones lo menos venían ya debatiéndose en esta angustia en la que se han asentado tantas cosas graves y aun terribles; angustia que al no poder ser vencida ha conducido a la impotencia; impotencia que ha conducido en los más extremos casos al suicidio íntimo, al fascismo por eso... por impotencia. La tarea más urgente, más revolucionaria en el momento en que Serrano Plaja comienza a escribir este libro, antes de julio de 1936, era romper esa incomunicación, ese hermetismo; era reconciliarse con la realidad.

Pero a toda reconciliación le precede el amor. Amor a la realidad, amor a la verdad. Era lo absolutamente indispensable para encontrarla, encontrándose.

Ambas cosas actuaban en Serrano Plaja. Por amor a la realidad su poesía es poesía del trabajo; por amor a la verdad, busca la revolución.

Había arrancado de una posición ultra-baudeleriana, en que la desesperación se ha acentuado y el poeta está más solo y más fuera del mundo que nunca. Mas lo que era en Baudelaire, llamamiento a una última salvación, es ahora voluntad de salvación en esta vida, conquista de ese paraíso aquí mismo. De nuevo la felicidad aparece como signo de revolución, pero a diferencia del materialismo de la Ilustración, no es felicidad a partir del placer ni aun de la utilidad, es la felicidad de la salvación en este mundo, en el tiempo y no más allá de él, pero con un sentido de lo humano más íntegro, vivo, más real.

La actitud de Baudelaire viene a ser sin duda un absolutismo. El absolutismo de la poesía, fenómeno de hondísima transcendencia que venía produciéndose y que Baudelaire consuma y que en el romanticismo se anuncia con todo esplendor. Absolutismo que nace en el clima de

todos los absolutismos espirituales que es el individualismo del siglo XIX. El absoluto de la poesía lo reduce todo a ella misma; para el poeta nada existe fuera de ella, nada que no pueda conocerse por ella. Este absolutismo tiene que significar un gran conflicto, cuando se da acompañado de una conciencia revolucionaria. La realidad revolucionaria tendría, según él, una definición poética y no doctrinal. La revolución sería un acto de fe, que se da dentro de cada uno y que milagrosamente se espera que un día se produzca en todos.

Pero si este absolutismo, nacido de fuente individual, llega a tener una conciencia de *lo social*, cuando poéticamente se ha verificado en el interior del individuo una conversión a *lo social*, un descubrimiento de esa realidad que no es solamente el *tú* y el *yo*, y que es algo más todavía que el *nosotros*, entonces el absolutismo poético de raíz individualista se deshace y la poesía se convierte en vehículo de una comprensión, de una mayor claridad en la conciencia de la realidad social.

El hermetismo de las últimas generaciones españolas, contando hasta la de Serrano Plaja, hermetismo ante la realidad profundamente humana de lo social que mantenía en un angustioso aislamiento a cada uno en sí, ha desembocado en esta salida, que es la *salida*, pues no es otro el camino porque ha de seguir el mundo de Occidente, si quiere superar tan grave crisis como hoy le aqueja. Nuestra lucha ha precipitado este proceso, tan simple y complicado, para quienes la han aceptado con plenitud, con honradez, entregándose a ella con la conciencia despierta, con el corazón abierto para alcanzar una última comprensión del hombre y del grave suceso que hoy le acontece.

Serrano Plaja figura desde hace años, como comunista. Se le ha tenido que plantear seguramente el problema de la poesía en relación con una doctrina como el marxismo, que no parece dejarle mucho lugar. El problema hubiera sido tal vez insuperable planteado desde fuera, conceptualmente. Pero creemos haber señalado algo del proceso

que en la poesía de Serrano Plaja se ha seguido desde el ademán poético, a una conciencia poética de lo social, del hombre en su relación con un mundo de hombres, en el que el tú y el yo siguen existiendo, pero en el que existe también otra relación más objetiva, algo que no puede reducirse a lo individual. Todos los que de este lado combaten o resisten activamente, tienen de incanjeable, pero con más fuerza todavía que aquello que tiene de comunicable, de semejante, y por algo, todavía que nos hace ser y situarnos en otra dimensión, algo que da sentido a nuestra palabra y a nuestra actividad.

La realidad íntegra de lo social no excluye ni la *necesidad* ni la *fe*, ni la *ley* ni la *piedad*. La necesidad se da en el trabajo, la realidad social más inmediata y visible; y con la ley se llega hasta el descubrimiento de la libertad, hasta el descubrimiento de la piedad mediante el amor.

El hombre y el trabajo nos muestra este mundo del trabajo, de la necesidad ennoblecedora, noble desde que el hombre toma conciencia de ella y la redime de ser castigo. La hermandad del trabajo se torna luego en hermandad de la muerte cuando se defiende la nobleza del trabajo «hasta la muerte». Y esta fraternidad, cuando se queda a solas, enhiesta, contando sólo consigo misma, descubre la libertad.

Aquí la ciudad rota, las casas destrozadas y las calles funestas
[escombreras.
Aquí las avenidas pobladas de muerte.
Aquí los habitantes que han perdido sus hijos o sus padres, sus
[hombres o mujeres.
Venid, venid hacia nosotros y nos conoceréis como nosotros os
[conoceremos;
nuestros brazos esperan abiertos.

Y cuando el fuego de esta fraternidad sigue viviendo sobre las cenizas de todo lo deseado, querido o apetecido en otro tiempo; cuando la destrucción de toda nuestra

vida privada, particular se ha consumado, se alza en alto, invulnerable e invencible la libertad:

...Destrúyanse los pueblos durante tanto tiempo trabajados,
y arruínense las calles y edificios con ira sorda y ciega.
Muera el amor también
muera el amor privado como la propiedad privada
[odiosamente
y enciéndanse los ojos de contemplarte pura, de comprobarte
[excelsa
moviendo corazones de frenético vuelo.
Ni piedra sobre piedra quede,
pero Tú con nosotros:
¡Eternamente viva sobre la muerte nuestra libre y merecida!

La experiencia se ha cumplido. Madrid incendiado, cercado por la muerte, rodeado de la angustia, Madrid de escombros y ruinas de diciembre de 1936, es ya la misma libertad.

Si de la destrucción de todo lo privado y por la pervivencia de la fraternidad se descubre la libertad, la piedad, la comprensión total del prójimo, se descubre a través del amor «de ese amor privado» a que se llegó a renunciar, pero que renace purificado.

Renace en lucha con la fraternidad, proyectando la sombra del pecado, del pecado ante el hermano, ante el destino común:

yo mismo he presenciado, oscuramente,
cómo mi propia sombra rebelada
contra un destino amargo que era el suyo
de primitivo horror desordenado
desertaba de mí, débil, huía
.....
¡Ay, novias de soldados ya difuntos!
¡Ay, camaradas, pueblos, hermanos, madres!
¿Cómo voy a juzgarme entre vosotros?
¿Con qué pureza puedo ya invocaros?

Mas una voz profunda y misteriosa
con una ley de besos me autoriza.

El amor, el amor privado lleva atravesando el amor a España, que es ahora piedad pura, comprensión íntima y última, entrega absoluta; Amor, en el cual el amor privado se funde sin sombra:

esa mano que sabe nuestra pena
y permite que sólo España sufra
con un gozoso afán de pura madre
.....
Quiero partir contigo la tortura
para que participes de la lumbre,
de este calor alzado que mantiene
España en su agonía o su esperanza.

La experiencia se ha cumplido aquí también y el amor en su integridad aparece, diáfanamente, habiendo vencido en la lucha. Amor, que es comprensión de la pena y la esperanza, de la agonía, de la muerte, de la victoria, de la realidad plena del destino. Amor que no lo sería sino llevara en sí la misericordia aliada a la razón; la pasión íntima en la que se refleja el orden,

que quiero tener lástima en el pecho
para tener confianza en el destino.

Un ciclo poético, de experiencia poética, de conciencia poética de la vida, ha quedado expresada en *El hombre y el trabajo*. La parte primera en que van los poemas dedicados a los oficios, está presidida por Hesiodo, por la ley de los «trabajos y los días», con su humilde nobleza cotidiana. La voz de estos poemas nace pegada a la tierra; voz opaca, dulce y grave, como si la tierra misma cantara. La tierra profundamente seria de Castilla, de El Escorial donde el poeta naciera y del que lleva, ya para siempre, la imagen en el sentido. Así, «Los carboneros», «Los poetas», «Los pastores», «Los campesinos»... Es la necesidad, la

ley, en la que no hay todavía piedad. El viejo Hesiodo preside. Mas luego por la lucha, la fraternidad se afirma, presidiéndolo ella ahora todo; fraternidad que es entereza, ensimismada serenidad, ¡tan nuestra!

¡Aquí no llora nadie!
Nadie, no. Aquí, nadie.
¡Que lloren otros pueblos su libertad perdida!
.....
Para los hombres muertos hay respeto, en España,
y un silencio mordido y un esperar callado
y un campo de batalla para sus sucesores.

Aquí, es verdad, ya no llora nadie. Porque una realidad tremenda se alza sobre todos nosotros, realidad que el poeta recoge: es la Libertad y con ella la Justicia y la Misericordia sin contradicciones: la Vida, la vida en su integridad que sólo se ofrece al que nada esquiva.

Por eso a los que se atemorizan ante esto que llaman «revolución española» sin comprender nada de ella, podríamos mostrarles este testimonio poético y como tal verdadero, de una revolución que ha roto los límites de la «impiedad» ilustrada: de una realidad que ha vencido a la angustia, al hermético aislamiento, al absolutismo idealista, para ser sencillamente: la vida. Una revolución que ha dado un paso para acercarse a eso que nuestro Galdós nombrara, con la inconsciencia de la profecía, «materialismo de la misericordia».

(*Hora de España*, Barcelona,
XVIII, junio de 1938.)

ESPAÑOLES FUERA DE ESPAÑA

Habíamos salido de Dakar la noche antes. Era de mañana y por el barco corrían rumores, palabras sueltas, «los españoles», «son los españoles», decían con mezcla de sorpresa, obscura admiración y miedo. Sí, eran en efecto los españoles que vuelven a atravesar el mundo como algo insólito, como algo extraordinario y difícil de comprender, que llama a las puertas de la cómoda inconsciencia en que tantas y tantas gentes de hoy todavía viven, algo que despierta al mundo de su gran letargo y plantea una cuestión difícil y peligrosa, una cuestión que por mucho que se quiera eludir está ahí, cada vez más viva y llameante, que se filtra por todas partes, hasta en el cómodo pasaje de un barco cargado de gentes que vienen a Europa —a la terrible Europa— «a divertirse», sin más.

Allí estaban los españoles. Eran casi una centena y habían subido a la madrugada dando la vuelta al muelle según orden del capitán. A la clara luz del amanecer alguien había visto la escena. En el puente de tercera todos reunidos alzaron el puño y gritaron ante el responsable de la expedición un sereno y altivo ¡viva España republicana!

Unas breves palabras que todos escucharon y el barco, ennoblecido con tan preciosa carga, entró en el mar.

«Pero ahora en cuanto Franco se entere nos mandará los aviones», susurraban prudentes caballeros, y alguna dama mientras tejía su interminable jersey azul. «¿Cómo el comandante ha consentido embarcar a esos hombres?». El miedo estiraba las caras y levantaba absurdos presentimientos en aquellos rostros hasta entonces inexpresivos que comenzaban a mirarnos —nosotros también éramos españoles— de reojo. Miedo, recelo, egoísmo en guardia, todo menos el más leve gesto de simpatía humana, menos el más ligero asomo de solidaridad. Seco egoísmo en guardia el sentir en peligro su viaje de diversión a Europa. Allá arriba, nada más.

Era abajo, en los sórdidos comedores de tercera, en el pequeño puente entre cordeles y grúas, entre el sudor de la fatiga y el soplo de las máquinas donde habitaba la solidaridad. La simpatía, el sentido fraternal del prójimo iban naciendo con naturalidad. Los marineros, ojos abiertos, con ese aire de asombro que tiene siempre el marinero cuando se le habla, escuchaban; emigrantes de todas las razas, algunos italianos, trataban de comprender el suceso de aquellos hombres, trataban de penetrar en el fuego reconcentrado que se escapaba de los ojos de algunos, el sentido del silencio de otros, lo que les había movido a todos a arrancarse de los arenales de Villa Cisneros, y ese hondo empeño silencioso de regresar a España como llamados por una inexcusable urgencia, ese sello de destino que brillaba en sus frentes. A retazos entremezclados, fueron contándonos lo sucedido.

El grupo de españoles era complejo; venían marineros, soldados, algún sargento, un periodista, un dibujante de *Gaceta de Arte,* un alcalde de un pueblecito, Orotava, «que no quiso ceder su vara a Franco» —magnífico Pedro Crespo de hoy—, campesinos... Políticamente la complejidad era igual: comunistas, socialistas, republicanos, otros pertenecientes solamente a sindicatos. Y daba la

sensación de que todos se habían ya olvidado un poco de a qué partido pertenecían, sumergidos en una solidaridad profunda forjada en varios meses de común angustia, en la hazaña entre todos realizada. Uno me decía: «yo, ¿sabe usted?, siento dentro de mí que España crece, crece y va a llegar no sé dónde, adonde no ha llegado nunca, y yo quiero ir con ella».

Ese grupo tan mezclado, había tenido su origen en veintitrés hombres, que, a los pocos días de su criminal levantamiento, Franco había llevado desde Canarias a Villa Cisneros, donde empleados en trabajos forzados y sufriendo los rigores de la sed, la angustia y el hambre pasaron terribles meses. Sobre ellos sentían una amenaza de muerte, «porque su presencia en aquel fuerte constituía una papeleta difícil». Rodeados de una «mía» de Regulares que los aislaba de los soldados españoles que tenían prohibición de pasar a menos de quinientos metros de ellos, pasaban los días en rudos trabajos sintiendo revolotear a su alrededor las negras alas de una muerte obscura.

Pero un lazo sutil de hermandad iba apretando la vida de aquellos hombres con la existencia de aquellos otros, sus guardianes. Los temores de la oficialidad facciosa eran bien fundados, pues, al fin, el semejante reconoce siempre al semejante, por mucho que pretendan enmascarárselo. El sargento que mandaba la «mía» de regulares iba sintiendo día a día abrise paso en su conciencia la verdad de aquellos hombres a quienes la propaganda fascista pintaba con las más desalmadas calumnias. Al fin comprendió, pero no encontrando el valor necesario para unirse a su común destino, y no queriendo tampoco por imperativo de esta hermandad que sentía crecer en su sangre, cumplir las órdenes de fusilamiento que tenía, abandonó su puesto. Otro le sustituyó, que comenzó a sentirse inmediatamente cautivo de la justicia que emanaba de sus prisioneros.

Pueblo al fin, aunque sin el ímpetu heroico, estos des-

graciados servidores de las huestes franquistas no son capaces de resistir la presencia leal, la mirada verdadera que siempre sentirán como una acusación, de estos magníficos españoles que, envueltos en su dignidad, ignorantes de lo que pasaba en España, sin más noticias que las falsas fascistas que hasta ellos hacían llegar, no daban crédito sino a sus corazones.

Y una noche que supieron la llegada de un barco con víveres para los oficiales, decidieron serenamente —tal impresión causaba la naturalidad del relato— la evasión. Con la ayuda de ocho soldados, a quien sólo «mirando a los ojos» habían reconocido como hermanos, se adueñaron de toda la compañía de soldados, de toda la oficialidad y del barco con toda su dotación. Solamente un muerto, dos: el comandante que mató a un prisionero cuando lo iban a detener y que cayó fulminantemente al suelo por catorce pistolas que lo apuntaban, las únicas que había.

Después, todo fue sencillo, natural. La tripulación del barco considerado histórico por los fascistas por haber salido en él el 18 de julio el siniestro Franco, sintió la llegada de los prisioneros como su liberación. «Mandaron a los oficiales, que no les quisieron acompañar, en botes, no murió ni uno, ¿para qué?», y llegaron a Dakar, y en Dakar el estremecimiento, el revuelo «los españoles, los españoles». Unos decían son unos piratas, «¿cómo las autoridades consienten?», al igual que los cómodos pasajeros de primera clase del barco en que juntos regresábamos a nuestra España. Pero la solidaridad magnífica vino a su encuentro y pudieron esperar la decisión del Gobierno de la República de reintegrarlos a esta España en la que, envueltos en la niebla, en la negra niebla fascista, jamás dejaron de creer.

¡Españoles fuera de España! Hoy no se llega a ningún rincón del mundo que no vibre estremecido por algún puñado de verdaderos españoles que lo han asombrado con sus hazañas. Y a las hazañas pertenece como lo mejor de ellas, como lo que las da su inconfundible estilo, esta se-

renidad, esta humanidad, este heroísmo natural, este sentido de la justicia y esta fe inverosímil, que crece y se agiganta como una llama en la obscuridad de los calabozos, en la soledad de los desiertos, en la angustia de la lejanía; todo esto que hemos visto resplandecer en las frentes de estos hombres reconcentrados, que una mañana en costas de África nos despertaron con sus gritos de aurora: «¡Viva España republicana! ¡Viva la Libertad!».

Y por los puertos y por los mares nuestros barcos de guerra, con su bandera a veces ennegrecida del viento de los océanos, del humo de las chimeneas. Una bandera. Una bandera ha sido para nosotros hasta ahora, un tópico, una convención sin contenido real. Pero unidos a estos españoles, pasando por costas extrañas y a veces hostiles, entre la sonrisa irónica de los pasajeros de primera y la honda fraternidad de la marinería, hemos sabido lo que esa bandera hoy significa, y la sangre ha acelerado su paso por las venas y la voz ha querido llenar el espacio, la redondez del mundo, gritando con ellos: ¡Viva España! ¡Viva la Libertad!, sintiendo la verdad tangible y real, la evidencia que nada podrá destruir, de que nuestro pueblo lucha por todos los pueblos del mundo y que ellos lo saben.

(*Hora de España*, Valencia,
VII, julio de 1937.)

DOS CONFERENCIAS EN LA CASA DE LA CULTURA

La Casa de la Cultura ha aprovechado la estancia entre nosotros de dos escritores cubanos, el poeta Guillén y el escritor y profesor Juan Marinello, para hacer posible que les escuchásemos.

La conferencia es un tipo de comunicación entre el escritor y su público que no se ha sabido todavía mejorar ni substituir. Después de largos años de auge, parecía eclipsarse. Pero lo cierto es, que ninguna otra cosa se ha encontrado para satisfacer esta necesidad que de pronto siente el público de escuchar las palabras que ha leído, de ver manando de su propio origen las ideas ya descubiertas, de percibir concretamente, en realidad tangible, el sentido espiritual que la lectura le da lejano y abstracto. El escritor a su vez se encuentra encerrado en su soledad, y a su generosidad de escribir no suele seguir la recompensa de una respuesta. También él necesita ver el rostro de su público, comprobar con su presencia lo que no encuentra su soledad.

En los actuales momentos es difícil que un escritor pueda tener medida exacta de su público por el que acuda a sus conferencias. Apenas es posible, y ello supone un

gran esfuerzo para muchos, el acudir desde la agitada faena a que las circunstancias de la guerra obligan, a la sala donde se celebra la conferencia. A veces, aunque la dificultad material no exista, el estado de espíritu no es ese. En cambio, una sinceridad brilla en el público que acude y el que está presente lo está en realidad.

Marinello es conocido entre nosotros y estimado como uno de los más serios valores de la otra España. Su espíritu ha estado presente desde primera hora en nuestra tragedia en la que participa activamente; él es de los que no se ha conformado con pensar de lejos, sino que llegó sencillamente hasta adentrarse en esta hoguera que hoy es España, penetrando en ella sin darle importancia, que es la mejor prueba de autenticidad. En conferencia sobre el sugestivo tema «Direcciones de la lírica cubana de hoy», era pensada y sentida desde aquí, es decir, desde lo que aquí ocurre. Todavía sucede que algunos intelectuales, sin que su lealtad padezca, escriben y hablan desde donde siempre. Su actividad puede estar inclusive dedicada a tareas concretas, a veces abnegadas y heroicas, pero su pensamiento transcurre por los viejos caminos. Marinello, por sensibilidad, y por algo todavía más hondo que la sensibilidad: por sentirse afectado en la integridad de su destino por lo que aquí ocurre, escribe y habla traspasado de ello.

La poesía cubana es, a su vez, un tema revolucionario y en ese sentido fue expuesto: como expresión de una lucha liberadora, tanto más dramática por estar en ella la raza negra que clama unida a la humillada raza blanca. Ya poesía, cuando lo es, es liberadora, y al hallar el negro de Cuba su expresión poética encuentra categoría humana.

Otro aspecto de la poesía cubana, el que directamente nos llega por ser universal, es el momento de la poesía pura, de la poesía de la absoluta soledad en que por serlo coinciden todos los poetas de ese instante del mundo. No es una moda, sino una situación profunda a la que responde esa poesía de la que no se podrá jamás prescindir,

ni en la historia de la poesía ni en la historia de los verdaderos sucesos del mundo. Marinello, agudamente, planteó el problema de la poesía pura en Cuba, «país tan ahogado de fatalidades esclavizadoras, tan urgido, por ello, de una obra enterrada en la carne colectiva».

Las líneas de evolución de la poesía cubana se mostraron claramente dibujadas ante nosotros, viniendo a converger todas ellas en el esfuerzo terrible que el destino de esta hora —de España y de Cuba— manda. Después de escuchar a Marinello una gran confianza se reafirma en nosotros, confianza en la universalidad de nuestros combates y en la hermandad verdadera de nuestros pueblos.

Nicolás Guillén fue una comprobación más; voz familiar que nos parecía no recién descubierta, sino largo tiempo oída y de siempre conocida. Su *Songoro cosongo* fue una revelación poética desde aquí recogida y comprendida. Así lo manifestó Manuel Altolaguirre en sus palabras de saludo en las que recordaba su conocimiento del poeta a través de Unamuno, una tarde, hace ya varios años. Desde entonces hasta ahora un largo camino ha sido recorrido por el poeta; de las formas espontáneas del son cubano, la lírica ha ido encontrando otras formas, ensanchando su horizonte hasta llegar a ese *España, poema en dos angustias y una esperanza,* del cual nos leyó el poema dedicado a García Lorca. Entre ambos está la poesía que diríamos «política» revolucionaria, el canto al soldado —al hombre oculto bajo el soldado— la búsqueda poética de lo que late bajo la angustia y la humillación. Están al salir un libro de Guillén y otro de Marinello que sellarán su permanencia entre nosotros.

(*Hora de España*, Valencia,
X, octubre de 1937.)

MADRID
Cuadernos de la Casa de la Cultura

Recientemente ha aparecido el número tercero de *Madrid*, publicado por la Casa de la Cultura. Como en su misma presentación se indica —«Cuadernos de la Casa de la Cultura»— no se trata de una revista de periodicidad regular, ligada con la actualidad, sino de una publicación donde se recogen trabajos científicos, literarios, poemas, sin más nexo de unidad entre sí que el de ser el fruto de la actividad intelectual de un grupo de hombres de ciencia y de letras, que viven íntimamente el instante actual de su patria. Este nexo de unidad es a la vez, lo único que confiere carácter de actualidad, de honda y dramática actualidad a la publicación. Es el testimonio de la serenidad en la tragedia, de la meditación y del trabajo metódico en la agitación y en la angustia. Por eso, lo menos aparentemente emotivo de *Madrid* es lo que más hondamente emociona y lo que más vivamente hará estremecer la sensibilidad de las manos, que lejos de nuestra ensangrentada tierra lo reciban. Su serenidad, en que se muestra la continuidad de la vida intelectual española a través de tanta vicisitud, aparece como una luz inesperada, como una ga-

rantía de vida y de eso tan delicado y necesario que se llama moral intelectual.

Moral intelectual, sí, que es parte de la moral misma de la guerra, que nace de la misma raíz de la moral de todo el pueblo español. Pues quizá nada preste más apoyo para afrontar la muerte, que el seguir haciendo aquello a que nos ha llamado nuestra vocación. Y a este respecto un recuerdo me llega de algo muy breve y ejemplar acaecido en un Seminario de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona. Frente a un profesor de dicho Seminario en un mediodía primaveral, me entregaba a una lectura «de siempre»; sonó la sirena de alarma, inmediatamente llegaron los aviones enemigos y con ellos el ruido de las bombas que explotaban cada vez más cerca; al mismo tiempo levantamos la cabeza el profesor y quien esto escribe, y él me dijo serenamente con voz segura: «moriré en mi Seminario», moriré haciendo lo que siempre hice. Y así *Madrid,* en sus páginas cuidadas tipográficamente impecables nos ofrece el fruto del trabajo de unos hombres que hacen ahora lo que siempre hicieron.

Algo se ha ganado en este número enriqueciendo su contenido y su horizonte: la colaboración de dos intelectuales catalanes, el profesor de Filosofía don Joaquín Xirau y el escritor Carlos Riba, traen la gracia comedida de la lengua catalana, tan próxima y distinta, tan española por su diversidad enriquecedora. El ensayo del Dr. Xirau, «Charitas», es como un regalo por su claridad sobre problema tan hondo y ese, sí, ¡tan cercano!, el «eros» griego y el amor —caridad, misericordia— cristiano; mundo de las cosas, de la objetividad del ser físico, del cosmos griego y el mundo de personas, el universo cristiano. Su claridad en tema tan complejo, tan lleno de dificultades, es una cortesía para el entendimiento. La prosa de Carlos Riba nos habla de esa esencia catalana, tan sutil, y para nosotros castellanos, tan llena de hechizo.

La colaboración netamente científica de este Cuaderno de la Casa de la Cultura, trae páginas valiosas. El traba-

jo de don Ignacio Bolívar, figura venerable de nuestro mundo científico, sobre el Museo de Ciencias Naturales de Madrid, recoge la historia de la institución y muestra su valor y significación en un momento triste para la cultura española, cuando algunas de las salas que enumera, algunas de las valiosas colecciones fueron tocadas por la destrucción invasora, pero nos aporta el testimonio de una atención científica alerta, vigilante y ejemplar a quien los años y las circunstancias adversas no destruyen su constancia. «El mar, joyel de minucias», de don Enrique Rioja, profesor del Instituto de Ciencias Naturales de Madrid, con sus maravillosas ilustraciones despliega un aspecto del casi mágico mundo submarino.

Los estudios fonéticos y literarios están representados por tres interesantísimos trabajos: «La voz fisonómica en los personajes literarios» del profesor del Centro de Estudios Históricos de Madrid, señor Navarro Tomás; «Observaciones sobre el ritmo de la prosa española», de don Samuel Gili Gaya, igualmente del Centro de Estudios Históricos, y el estudio sobre el poeta Juan Ramón Jiménez de Enrique Moreno, profesor en Oxford. Los tres trabajos minuciosos, documentados, aportan notables investigaciones; «El viaje a Guadalupe del rey don Sebastián», por Antonio Rodríguez Moñín nos ofrece la intimidad detallada de un acontecimiento de la hitoria de España y Portugal, llena de interés.

José Bergamín publica «El Museo de las maravillas», poética visión del Madrid recién nacido, del heroico Madrid niño, y de tres de sus pintores, Velázquez, el Greco y Goya, cuya ausencia de las salas vacías del Prado le reveló su íntimo sentido, más aún que su presencia de antes. El poeta, nuestro poeta Antonio Machado, nos trae la nostalgia de Valencia: «Valencia de finas torres — y suaves noches, Valencia — ¿estará contigo, — cuando mirarte no pueda, —donde crece la arena del campo — y se aleja la mar de violeta?».

Agregan a los textos una nota de gran valor la repro-

ducción fotográfica de tres de los Greco salvados de la iglesia de Illescas por la Junta del Tesoro Artístico Nacional y una acuarela de un paisaje de guerra madrileño del pintor García Maroto. La pulcritud tipográfica sigue la tradición de los números anteriores.

Cuando se creó la Casa de la Cultura se hizo sin duda, respondiendo a circunstancias que después desaparecieron, a urgencia que la normalidad, la nueva normalidad de la guerra ha ido acomodando. Su existencia, sin embargo, puede justificarse por otras actividades, mas cualesquiera que ellas sean, la publicación de *Madrid* quedará siempre como un testimonio más y de los más valiosos, del temple moral de nuestros intelectuales, de la serenidad que ha permitido y hecho posible que entre tanto dolor, entre tanto riesgo y violencia se produzca este fruto siempre difícil del trabajo científico, de la literatura, de la poesía.

(*Hora de España*, Barcelona,
XX, agosto de 1938.)

LAS EDICIONES DEL EJÉRCITO DEL ESTE

El Comisariado del Ejército del Este ha tenido la bellísima iniciativa de editar libros de poesía con sus propios recursos. El poeta Manuel Altolaguirre es quien lleva a cabo, como director de las publicaciones en su aspecto literario y en su aspecto tipográfico, la tarea. Y no deja de ser una manifestación más del verdadero espíritu que anima a nuestra lucha, pues nunca la poesía ha estado tan unida a la guerra, pero ya hay que hacer notar que es poesía en la guerra, mas no de guerra, sino de una cierta manera más indirecta que en los primeros tiempos.

El primer volumen, bellísimo de presentación, es el del libro *España en el corazón*, ofrenda del poeta Pablo Neruda a nuestro pueblo, a nuestra tierra y a la sangre vertida en ella y por ella. Todo en este volumen, el papel inclusive, ha sido hecho por soldados del Ejército del Este, lo mismo que su impresión y composición. El segundo es el *Cancionero menor*, del poeta español Emilio Prados, pequeño volumen, en que se recogen algunas de las canciones que Prados ha hecho durante la guerra, y ellas recogen a su vez toda la difícil gracia más popular, más verdadera de nuestra riquísima tradición de Cancioneros. Después de

los romances de la guerra en que se rememora el espíritu épico y novelesco del Romancero, estas canciones de Emilio Prados nos llevan a ese aire más adelgazado, a esa atmósfera que sin dejar de ser popular, es más puramente poética, sin poso histórico. Y nos hace oír esa voz lejana y como escondida en que suenan nuestros sentires más hondos, nuestras verdades más puras.

España en el corazón, de Pablo Neruda, es el regalo magnífico de un poeta que, como hombre y como escritor, lo ha entregado todo, sin tasa ni límite, por amor a España. En esta edición, cuidada por Manuel Altolaguirre, el pueblo español, en su parte más noble —la que lucha— recoge y devuelve la ofrenda. Las Canciones de Emilio Prados han encontrado a su vez donde posarse, donde quedar fijadas sin perder su vuelo. *Hora de España* saluda a estas Ediciones del Comisariado del Ejército del Este, y al agradecer a sus promotores la iniciativa, se felicita de que haya sido uno de sus colaboradores, Altolaguirre, el llamado a realizarla con tanta perfección.

(*Hora de España*, Barcelona,
XXIII, noviembre de 1938.)

SAN JUAN DE LA CRUZ

(De la «noche oscura» a la más clara mística)

Hay una tierra amarilla abrasada por un fuego que no es el del sol, que parece nacer de ella misma, y sobre ella una ciudad pequeña que también tiembla. Por una ladera, desde la más alta roca, baja un camino zigzagueante bordeando la antigua muralla intacta; la atraviesa por una puerta que llaman de Sanchidrián, románica como todo lo que allí se ve. Desciende el camino luego entre altos olmos y pasa sobre el río —un río verde y sosegado hecho a espejar tiempos memorables— hasta parar en una alameda apacible coronada por rocas que se alzan repentinamente; entre ellas mana, gota a gota, un agua clara que forma el manto de una virgen renegrida por el tiempo: Fuencisla. Allá en la roca más alta, más pelada, más difícil, cuatro paredes y un tejadillo, con un ciprés, plantado sin duda con posterioridad, en los dos metros de tierra que lo defienden de no despeñarse: es la casa de san Juan de la Cruz.

El santo de una ciudad castellana, temblorosa y ardiente, el santo de una antiquísima religión cuyo nombre es ya la poesía, el santo que es poeta. Si san Juan ha escrito en prosa no ha sido sino para comentar la poesía, depen-

diendo de ella, determinado y como compelido por la poesía en su cruce con la religión. Él es poeta, ¿no será tal vez el único caso de un santo poeta en tan alto grado? Hay santos escritores sermoneadores, meditadores y hasta filósofos, pero poeta, así, poeta como lo es san Juan, ¿no será tal vez un caso sin par? ¿Qué religión es ésta del Carmen que permite la poesía, que la engendra?

Pero el poeta es el «Santo» que da vida a esta dorada ciudad castellana; salió de esta tierra, un poco más allá, donde es todavía más desolada, y vino a posarse en esta roca alta sobre el rumor del río, bajo este cielo límpido, en este aire delgado; vino aquí a posarse como un pájaro para cantar libremente, desasidamente. Como un pájaro que hace su morada en el aire, pero que ha salido de la tierra parda y es pardo como ella, como hecho al fin de su sustancia. Y así cuando canta, por muy libremente que lo haga, es como si la tierra misma cantara; como si la tierra misma hubiera logrado desasirse de su peso, de la gravedad que la retiene. Pájaro de esta tierra, ¿qué canta?, ¿qué nos dice en su canto?

Difícil sería transcribirlo, porque en esta tierra ha pasado ya hace siglos el tiempo de cantar y es raro que alguien cante, y casi no nos paramos a escuchar lo que dice, ¡tan lejano nos cae...! Como no estamos, tampoco, habituados a que alguien vuele sobre su aire transparente. Hace tiempo, muchas decenas de años monótonos, que nada vuela, que la tierra se ha vuelto definitivamente sólida y ha embebido en sí misma todos los sucesos que la poblaron. Hace tiempo, sí, que las gentes se han vuelto opacas y mudas, como residuo solidificado del fuego que las forjara y que fue su entraña. Castilla es todo surco, arruga en la tierra y en la frente de sus pobladores; surcos, huellas, rastros resecos, de un fuego que la envolvió y que se ha ido escondiendo. La tierra amarilla es costra endurecida que cubre las entrañas que se presienten de fuego, la morada de ese fuego que ha ido a esconderse. Y sobre ella caminan mudas, con caras de leño requemado, sus

gentes, sin palabras ni canciones, como si algo tremendo les hubiera puesto sello en los labios y en el corazón. Por eso llevan consigo una soledad transparente como el aire, pero impenetrable; una soledad que nos gana en cuanto pretendemos atravesarla. La ley de Castilla es la soledad, la soledad desnuda sin música ni palabras, muda soledad por la que no canta ningún pájaro como en aquella «sonora»... ¿Cómo sería Castilla cuando de ella salían pájaros que cantaban, que oían y transmitían «la música callada», «la soledad sonora»? ¿Cómo sería cuando un santo poeta era su poeta y su santo?

San Juan de la Cruz sale de la vida de España, de la de Castilla, y casi cuesta trabajo reconocerlo por su transparente universalidad. Hay que atravesar la transparencia de esa universalidad para llegar a la raíz misma de donde saliera; hay que recorrer el mismo camino que en su trascender de todo («toda ciencia trascendiendo») recorriera, para tocar la necesidad que queda bajo su alto vuelo, la necesidad de su libertad, la sustancia donde prendiera esta llama que después parece haberla consumido enteramente.

Y así nos encontramos ante dos sucesos: el vuelo, el trascender de una criatura mediante la mística y la poesía, y el que esta misma criatura, esta misma mística y esta misma poesía nos sirvan de clave, de señal inequívoca de la sustancia que lo engendrara, de la vida que lo forzó a tan alto vuelo.

Es difícil dirigir esta mirada desde la cultura española, porque en ella casi todo es raíz y el hecho mismo de algo que ha alcanzado plenitud y florecimiento es extraño y no tiene apenas con qué enfrentarse. Es mucho lo que se agosta o hiela y también lo que, a la manera del tomillo pardo, trasciende por su fragancia más que por su figura, permaneciendo arraigado en el suelo, tan apegado a él, que apenas se le diferencia. Pero san Juan aparece libre, desasido, es un trascender plenamente realizado, es una universalidad lograda y transparente. Cuesta trabajo per-

cibir su raíz aunque la analogía de su canto con la parda tierra sea tan evidente.

Analogía, porque su poesía no parece venirnos de nadie, de nadie visible; parece ser algo producido por sí mismo. Y la voz humana se ha quedado atrás y atrás la persona misma. ¿Qué ha pasado en todo ello? La existencia de san Juan es un no existir; su ser es al fin haber logrado no-ser.

Y resalta así más, porque él jamás cantará la muerte, ni la llamará, ni la mentará siquiera como santa Teresa, a la que a pesar de ello seguimos viendo tan en la vida, tan presente siempre, y aun corpórea. En san Juan ocurrió algo mucho más grave, y es que no pareció necesitar a la muerte para traspasar ciertos linderos, para «marcharse». Y esto lo ha conseguido por dos vías; la primera: la mística ascética, la religión antigua, asiática, del Carmelo; la segunda: la poesía.

Lo que ha conseguido en toda su pureza la mística de san Juan es algo negativo: eliminar, borrar, separar. Ascetismo es renuncia. Pero bien pronto sentimos que algo cruel sucede bajo la transparencia de su prosa purísima, algo que denota mayor actividad y que recuerda por analogía un proceso: el alma se ha devorado a sí misma, transformándose en alguna otra cosa. Lo que en san Juan encontramos no es ya humano propiamente y, sin embargo, en hombres sucede; pero en eso consiste el fenómeno de la mística, que en san Juan vemos en su mayor pureza, pues la poesía ya veremos cómo enlaza con ella, sin destruirla. Y es que la mística es algo que sucede *dentro del alma*, dentro de lo natural que hay en un hombre en virtud de algo no natural; en virtud de otra cosa que está fuera de ella, al menos en el estricto sentido de que no forma parte de ella.

En realidad, lo que sucede en la mística no es en manera ajeno a lo humano, ni es cosa de impostores, ni dementes como el positivismo creyera. Y por extraña que se suponga a la mística dentro del género humano, su gran

corriente tan fecunda e inextinguible es como para hacer meditar. Para hacer meditar y pensar que lo que sucede en la mística está al menos fundado en la naturaleza humana, en una posibilidad esencial a ella, tal vez en una condición que se revela en la mística más que en cosa alguna.

Lo primero que esta autofagia nos sugiere es una imagen del mundo biológico: la crisálida que deshace el capullo donde yace amortajada, para salir volando y que devoró su propio cuerpo para transformarlo en alas, que cambió lo que pesa por algo que funciona para librarnos de esa misma gravedad esclavizante.

La imagen primera es ésta, pero no basta o presenta un problema pavoroso. La transformación de la crisálida en mariposa ha sido natural y ha acaecido dentro del alma humana en virtud del proceso místico, ¿está dentro de lo natural?, es decir, ¿a qué línea de forzosidad no eludible análoga a la del instinto corresponde? ¿En qué casos, en qué situaciones el proceso místico es la única salida, el trascender de san Juan («toda ciencia trascendiendo») es lo único posible?

Y lo que sucede en el alma del místico es sencillamente un abandono de la vida; el místico no puede seguir viviendo; su única salida al parecer consiste en atravesar los umbrales de la vida. ¿Cómo puede suceder así?

Porque si el místico no puede seguir en la vida no es por *algo* que le ocurra especialmente, sino por algo embebido en la vida misma; por una situación existencial; en definitiva, por *nada* que le advenga de fuera, sino por un acontecer de su vida misma; no por *algo*, sino por *nada* y por *todo*.

Y resulta más fácil decir: el místico lo es en virtud de una creencia: hay que ganar la vida eterna consumiendo la terrena. Pero el que esta creencia llegue a tener fuerza para producir la autofagia, el devorarse cruelísimo del alma a sí misma parece indicarnos, con su cumplimiento, que se trata de algo más. Tal vez de que el alma no está

cómoda en el mundo; que existe un desequilibrio nacido por la vía del amor. El místico no quiere conocer sino que quiere *ser*. Al místico el cristianismo le ha sobrevenido, y su amor entonces se encamina a Cristo, pero sin Cristo hay también místicos. El místico no es problema netamente cristiano, y tal vez lo que sea problema es cómo existe una mística cristiana. La mística es ella de por sí una religión que luego vino a entrar en el cristianismo, inclusive en el catolicismo, pero la cuestión de la mística no coincide con la cuestión cristiana.

El alma de quien se hace místico no puede proseguir en la naturaleza, ni tampoco en el conocimiento, ni tampoco en la poesía. ¿Cómo es que no le bastan ninguna de estas actividades fundamentales de la vida humana que son conocer, sentir y poder? Ni puede con el poder, ni le vale el conocer, ni se sostiene en el sentir. No parece estar enteramente conformado; es como si le faltase una parte de sí mismo, algo que no le permite asentarse en ninguna cosa. La atención va dirigida hacia algo no coincidente jamás con lo que ante sí tiene, y su amor está prendido de eso que le alumbra. Pero ¿por qué el amor, este amor?

Apetece que algo de su misma naturaleza se le una; es como si no hubiese nacido entero y buscase lo que le falta y, al no hallarlo, se siente sin analogía en el mundo donde busca. Lo primero que se echa de ver en el místico es una soledad sin compañía posible, una soledad sin poros, una soledad incomunicable que hace le sepa la vida a ceniza. Lo que el místico busca es salir de esa soledad atravesando como la crisálida su cárcel. «Mónada» sin ventanas, el alma humana del místico sólo ha de hallar remedio en devorar su propia cárcel, su propia alma. Su desaforado amor por el «todo», proviene de que en nada puede fijarse, de que ninguna cosa le trae mensaje alguno, de que la comunicación normal con los seres y las cosas que pueblan el mundo se ha hecho imposible y el alma ha quedado sola, recluida. Del pozo de su soledad ha de salir, aunque le cueste el no ser ya cuando haya salido.

Y así vemos que el místico ha realizado toda una revolución; se hace otro, se ha enajenado por entero; ha realizado la más fecunda destrucción, que es la destrucción de sí mismo, para que en este desierto, en este vacío, venga a habitar por entero otro; ha puesto en suspenso su propia existencia para que este otro se resuelva a existir en él. Y hay por fuerza un espacio en esta trasmutación en que nada hay, en que es la nada absoluta. Y así san Juan previene y aconseja: «No pierda cuidado de orar, y espere en desnudez y vacío que no tardará su bien...» «Por lo cual mejor es aprender a poner las potencias en silencio y callando, para que hable Dios» (*Subida al Monte Carmelo*). Y este momento de la nada ha engañado a otros místicos que han creído era ello lo último, el fin deseado: es la mística nadista o nihilista que no había de tardar mucho desde san Juan, en resurgir con Miguel de Molinos; es la mística de los que sólo buscan quietud, aplacamiento. La destrucción en ella tiene un sentido distinto, en realidad contrario.

Lo que late en el fondo de la mística de la creación de san Juan es una cierta voracidad que nos ha hecho recordar a la crisálida que devora su capullo, que se come su envoltura; hambre de existir, sed de vida. Voracidad que traspuesta a lo humano es amor, hambre irresistible de existir, de alcanzar «presencia y figura». Este afán inextinguible de presencia y figura falta en el nadismo de Miguel de Molinos y la voracidad en él es solamente amor de muerte, tendencia a la aniquilación final, mortal desgana de la existencia. La destrucción es realmente destrucción; la crisálida se come a su capullo porque el capullo, el alma humana, no se está quieto, porque es de por sí transformación; si así no fuera, si la vida humana pudiese detenerse en sí misma, el místico nadista no la devoraría; permanecería en ella como en su mortaja.

La destrucción que vemos en san Juan de la Cruz está de lleno en la esencia de la creación. Creación que va más allá de la moral inclusive. La mística nadista no llega a la

moral;* la de san Juan la atraviesa, la consume, pues como toda verdadera creación no puede usar de una medida ya forjada, de un canon que le señale su alcance, que la limita. La moral viene a ser la segunda envoltura después de la psíquica, que la mística de san Juan, que la voracidad de su amor, consume, pues que «todo lo que se hace por amor se hace más allá del bien y del mal», que dijo Nietzsche, otro gran enamorado.

Como toda verdadera creación, toma como mecánico aquello que la rodea. El alma no es sino el conjunto de resortes que pueden usarse en otro sentido de como nos han sido dados, que pueden convertirse en instrumentos para una finalidad. Tal y como encontramos nuestra alma no corre hacia nada; sin el fuego del amor su movimiento sería circular, no tendría camino. Para que encuentre camino es preciso *suspenderla*, arrebatarla por el fuego, como sucedió al profeta Elías.

Y este fuego comienza con una acción disociadora, que es la raíz misma de todo acto creador. Disociación que no destruye, que se limita a producir una indeterminación parecida al caos. Es una llama pequeña, que funde las soldaduras anímicas y va dejando sueltas a las «potencias». Después las potencias mismas serán consumidas «con llama que consume y no da pena». La aniquilación anímica se cumple, mas no para quedarse en la moral que, al fin, no es sino una norma externa, una forma envolvente, limitadora, *armonizadora de las pasiones*. La moral queda atrás cuando la aniquilación del alma se ha realizado. Pues la moral es para el alma tal y como la encontramos, para regular sus acciones, su funcionamiento. Pero el amor, la voracidad del místico no lo necesita para lo que anda buscando.

Consumido lo psíquico, consumido también lo moral, el alma del místico queda vacía, en oscuridad y en silen-

---

* Desde hace tiempo he dejado de ver de este modo la mística de Miguel de Molinos y esa su «nada». Véase mi artículo «Molinos recuperado», *Ínsula*, octubre 1974.

cio. Sólo vive la voracidad amorosa, que puede ya salir «sin ser notada». ¿A dónde sale? Parece que sólo la muerte sería el término de esta salida; pero no es así. Aunque parezca imposible, existe un medio entre la vida y la muerte. San Juan nos muestra que se puede haber dejado de vivir sin haber caído en la muerte; que hay un reino más allá de esta vida inmediata, otra vida en este mundo en que se gusta la realidad más recóndita de las cosas. No ha sido un abandono de la realidad, sino un internarse en ella, un adentrarse en ella, «entremos más adentro en la espesura». Por eso no es la *nada*, el vacío lo que aguarda al alma a su salida; ni la muerte, sino la poesía en donde se encuentran en entera presencia todas las cosas: «las montañas, los valles solitarios nemorosos, las ínsulas extrañas, los ríos sonorosos, el silbo de los aires amorosos. La noche sosegada, en par de los levantes de la aurora, la música callada, la soledad sonora»... Todo, todo está presente con una fragancia como recién salido de manos del creador.

No ha sido el azar, aunque este azar fuese tan feliz como el de ser san Juan un poeta, el motivo de esta maravillosa unidad de poesía, pensamiento y religión que encontramos, unidad que afecta, más que a nadie, a la poesía que es la que en mayor soledad camina desde siempre.

La mística aparece en nuestro santo poeta con un rostro perfecto. Su originalidad estriba en cumplir con transparente perfección el camino de la mística que llamaríamos de la creación, distinguiéndola de la nadista o nihilista. En ser ejemplo de clara mística. Y una tan clara mística forzosamente tenía que venir a dar en una unidad perfecta de amor y conocimiento. Unidad que no lleva otro nombre tradicionalmente que el de objetividad.

La destrucción ascética dejó convertida al alma en un desierto. Quien lo realizó no fue sino la terrible voracidad del amor. El amor fue el agente de la destrucción; devoró literalmente todo lo que le rodeaba porque no era lo apetecido, consumió todo lo que le separaba de su pasto para encontrarlo.

Pero este pasto no consiste en algo que pueda ser devorado, consumido; por eso justamente es *objeto* del amor, porque jamás podrá agotarse, porque siendo devorado sigue existiendo íntegramente; porque entregándose se nos resiste; porque es inagotable; porque *es*. El objeto del amor difiere del objeto del deseo en ser algo que la posesión no destruye. Por eso el amor es capaz de destruirlo todo hasta llegar a él, hasta llegar a lo que jamás podrá ser destruido.* El deseo se dirige, en cambio, a lo que propiamente no puede llamarse objeto, porque no subsiste después de haber sido alcanzado. Es consumido totalmente; no trasciende.

Y esta perfecta objetividad del amor está clarísimamente expresada en san Juan y no por azar: «¡Oh cristalina fuente — si en esos tus semblantes plateados — formases de repente — los ojos deseados — que tengo en mis entrañas dibujados!»... Perfecta objetividad del amor, que lo es también de la poesía, pues el nexo de la mística con la poesía radica aquí precisamente; en que al ser una mística clara lleva aparejada la presencia de su objeto, que se muestra poéticamente. La definición de la poesía podría ser ésta, pues no hay poesía mientras algo no queda en las entrañas dibujado.

También la idea, el concepto, el conocimiento, cuando logra objetividad, es un dibujarse el ser; mas no en las entrañas sino en la mente. La poesía, en cambio, ha sido siempre cosa de la carne, de la inferioridad de la *carne*, de la interioridad de la *carne:* de las entrañas. Mas en una relación, en un comercio con algo, que está fuera de ellas, como fuera de la mente está lo que se conoce. La desviación de la poesía que como todas las cosas nobles también las tiene, ha creído que las entrañas tenían que expresarse

---

* En el amor profano no otra cosa viene a ser la «idealidad» de la mujer significada en la *pureza*. Pureza ideal que el hombre «pone» y cuyo fundamento moral en la mujer es la honestidad, menos importante sin embargo que el fundamento estético que es la quietud. Beatriz, Dulcinea y aun la novia española no hacen sino estar «quietas».

a sí mismas; tenían que gritar, que manifestarse en su paroxismo. Y así la poesía llegó a ser esa cruda manifestación de lo que no puede llegar a la palabra y se queda en grito o en gemido, de lo inconfesable, en suma. Y quienes hacen esto no tenían en cuenta que degradaban la palabra, pues hay cosas que no pueden *decirse.*

Y san Juan nos dice: «que tengo en mis entrañas dibujados»... los ojos, que son lo más espiritual y lo más personal a la vez que miran, cuando son los deseados, hasta las entrañas mismas, donde quedan impresos. Es el cumplimiento de la objetividad. La interioridad más oscura y profunda ya no existe sino como el lugar donde queda dibujado por su mirada —por su luz— el objeto... La voracidad del amor ha quedado calmada de momento, en una primera estación, porque se atiene a la copia, mas no al objeto mismo: «Descubre tu presencia — y máteme tu vista y hermosura: — mira que la dolencia de amor, que no se cura — sino con la presencia y la figura...». La voracidad amorosa, el hambre de presencia y figura real, «material», valga la palabra, caracteriza al amor, le distingue de la simple hambre de saber científico. El amor sólo reposa en la realidad, pero en la realidad que tiene una figura. Y en esto de aplicarse únicamente con la figura es en lo que el amor ayuda al conocimiento y es capaz de forjar la idea.

El amor que no descansa, que acucia al entendimiento para que se le entregue la presencia y la figura, y así, el entendimiento la alcanza como únicamente puede: idealmente. Y el amor no puede darse por satisfecho con ello: «Acaba de entregarte ya de vero — no quieras enviarme — de hoy ya más mensajero — que no saben decirme lo que quiero». Sin la exigencia del amor, la mente no habría llegado a forjar la idea, la posesión de la presencia y la figura tal como ella puede únicamente alcanzarse. La objetividad no es posible sin el amor y, por parte del hombre quizá no sea más.

De ahí que la destrucción que la idea necesita para

nacer no sea tan dolorosa como esta que ha verificado el místico, porque no es tan profunda. Y por otra razón: porque aprovecha la destrucción ascética que ha realizado el amor, viene a coronarla. Y aquello que se conoce como proceso mental no es sino la superficie de un proceso mucho más hondo, en que el amor ha tenido su parte suspendiendo el instinto a la pasión. Y así, en almas como la de san Juan, el conocimiento es cosa bien fácil y que viene sin casi ser buscado. El proceso previo al conocimiento había sido tan completo que ya el conocimiento se daba por añadidura, de regalo. Lo que tiene su entronque con la manera de saber que tiene cierto tipo bastante frecuente de español contemplativo, asceta a su manera y que, según confiesa, «todo lo sabe de gorra».

El camino del filósofo es el inverso casi; su esfuerzo diferente. No realiza ninguna reducción previa. No parte «estando ya su casa sosegada», sino que sale con todo lo que tiene despierto: pasiones, afanes, instintos... Y aunque la sed de saber lo va atravesando todo, es al mismo tiempo, en el mismo proceso de su filosofía, cuando esto se realiza. De ahí, la dificultad de la filosofía, que no radica propiamente en lo teórico, sino en lo que de ello nos separa; en lo que tiene que ocurrir en nuestra interioridad para que el conocimiento objetivo se realice.

Y si tan fácil le fue a san Juan el conocimiento, la poesía parece nacer en él con la naturalidad del agua en el deshielo. Es el resultado simplemente de su ascética. ¿Y no será que la poesía anda siempre aparejada con una mística; que sea ella misma en cierta manera una mística?

La poesía nace, como el conocimiento, de la *admiración*, mas no de la violencia. Aquellos que se admiraron de las cosas —de las «apariencias»— y no quisieron desprenderse de ellas para ir a la caza del ser oculto, fueron poetas. Pero es preciso decir que no se conformaron tampoco con las apariencias, porque propiamente eso que cierta filosofía nombra desdeñosamente «apariencias», no existe. Nadie ve ni ama apariencias y si a veces es nece-

sario decirlo frente a los que las desdeñan, es por eso no más: porque las desdeñan; pero, en rigor, lo que habría que decir es que no las hay. Como tampoco existe la «pura» materia, ni la «carne»; todo el que vive prendido de ellas, lo está de algo más de lo que quieren señalar los que las abandonaron. Se trata únicamente de ahondar por diferente camino o, si se quiere, de ahondar sin renunciar a nada.

San Juan renunció, mas no por el camino de la filosofía. Fue el amor el que le apuró para que renunciara. La violencia aquí no se originó de la voluntad ansiosa de poderío, como sospechamos ocurrió en el conocimiento filosófico, en virtud de algunos fuertes indicios. Y esa tal vez sea la diferencia. Siempre que de la admiración primera se es arrancado por una violencia que no persigue el poder, el afán de dominación, se vá a parar a la poesía y no al conocimiento racional. Y así, la unidad con que sueña el filósofo solamente se da en la poesía. La poesía es *todo:* el pensar escinde a la persona, mientras el poeta es siempre *uno.* De ahí la angustia indecible y de ahí también la fuerza, la *legitimidad* de la poesía.

¿Es de extrañar que el amor haya preferido casi siempre el derrotero poético al filosófico? Con raras y maravillosas excepciones, así ha sucedido. Seguir por el escueto, escarpado camino de la filosofía, llevado sólo por el amor, lo han podido realizar únicamente los místicos de la razón, los que *creyeron* que la razón era el fondo último de todo; los que encubrieron su remota creencia en la divinidad bajo la forma racional. Así, Spinoza, el filósofo judío de origen español.

La diferencia entre san Juan y Spinoza estriba únicamente en que san Juan, más cerca de la vida, la encontró luego transformada en poesía. Spinoza transformó la vida primeramente en razón, la redujo a razón y la poesía está en la transformación que con tanta transparencia, con tan escondido fuego, lograra. Si comparamos la técnica de anulación de las potencias anímicas que expone san Juan

en la *Subida al Monte Carmelo* con la reducción de las pasiones que Spinoza declara en el libro IV de su *Ética*, veremos el mismo proceso. Y la misma finalidad: convertir el alma en cristal de roca; como él invulnerable, como él transparente.

San Juan establece la reducción de todos los afectos, memoria y entendimiento, al solo amor de Dios y, una vez lograda la «unión», Él obra dentro del alma, de tal manera que ya se hará innecesario el menor cuidado: «Y así de ordinario los primeros movimientos de las potencias de estas almas son como divinas y no hay que maravillarse de que lo sean, pues están transformadas en ser divino». Ya es Dios el que obra y es perfecto todo lo que al alma hace. Insiste en el olvido, en el olvido de todo, pues Dios obrará en lo que sea preciso que se recuerde. Y es conmovedora esta insistencia en el olvido que tiene de común con todos los enamorados; esta incapacidad para seguir cuidando de lo que cae fuera del amor, esta desgana que linda con la falta de caridad. Y es que «nadie desea conservar su ser a causa de otra cosa», porque «el esfuerzo por el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser está definido por la sola esencia de la cosa misma» y la «esencia del alma consiste en un conocimiento que envuelve el de Dios». Así dice Spinoza expresando el mismo absolutismo del amor, de un amor a algo en que nos hemos convertido, que es nuestra propia esencia.

Y de ahí que san Juan no llame a la muerte, que apenas la nombre ni la sienta barrera de su amor. La vida, al ser reducida, apenas le es obstáculo. Spinoza dice: «Un hombre libre no piensa en ninguna cosa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida». Preciso es confesar que si no necesitan acudir a la muerte como término del cumplimiento de su amor, el pensamiento, la razón, tienen que ver algo con ello, pues la verdad es que el pensamiento racional es algo así como anticipar la muerte para realizarla en vida.

Porque los dos llegaron a no desear ya, a poseer entera-

mente, a reposar. Lograron la unidad de la vida y el conocimiento. «Los ojos de mi amado que llevo en mis entrañas dibujados.» Cuando eso sucede ha sido menester haber sufrido una transformación cruel y aun cruenta, haber padecido la sed tremenda que no se cura sino con la presencia y la figura. Pero más afortunados con la unidad que los filósofos, lograron transformarse en la figura que adoraban; lograron encarnar, en suma, la objetividad.

¿Qué relación puede haber entre la transparencia del aire castellano que deja dibujarse tan limpia y fielmente los perfiles de cada cosa, y esta transparencia del alma que permite una tan clara mística? ¿Cuál, entre la manera resuelta, objetiva, de entregarse al poder humano que tuvo el alma castellana, cuando fue la hora, y este amor tan sin reservas, este fuego del que trasciende tanta luz? No sabemos. Pero, es lo cierto que si se examinan, uno a uno, todos los frutos del suelo castellano, se va encontrando siempre la misma condición: una transparencia humana que permite la objetividad y un fuego, una voracidad amorosa que la fuerza a entregarse. Violencia empleada en perseguir «la presencia y la figura»; entrega del alma sostenida por el ánimo. Fue en su hora histórica, en su hora de gracia.

Hoy el paisaje es el mismo: la ciudad pequeña temblará, encendida de torres doradas y altísimos chopos, el río seguirá cruzando serenamente la alameda; serenamente, apaciblemente. El agua purísima seguirá formando el manto de la virgencita morena y, entre las rocas más peladas, más altas, más desoladas, estará aquella cueva de la «noche obscura». Y en la noche se seguirá escuchando, por virtud de los altos luceros y de la quietud de la tierra, «la música callada» y la «soledad sonora». ¿Qué falta, por qué de nuevo alguien no las recoge? ¿Por qué, señor san Juan, no recobra Castilla su objetividad?

(*Sur*, Buenos Aires, n.º 63, diciembre de 1939; comenzado a escribir en Barcelona, 1939, para *Hora de España*.)

LA TUMBA DE ANTÍGONA

PRÓLOGO

Antígona, en verdad, no se suicidó en su tumba, según Sófocles, incurriendo en un inevitable error, nos cuenta. Mas ¿podía Antígona darse la muerte, ella que no había dispuesto nunca de su vida? No tuvo siquiera tiempo para reparar en sí misma. Despertada de su sueño de niña por el error de su padre y el suicidio de la madre, por la anomalía de su origen, por el exilio, obligada a servir de guía al padre ciego, rey-mendigo, inocente-culpable, hubo de entrar en la plenitud de la conciencia. El conflicto trágico la encontró virgen y la tomó enteramente para sí; creció dentro de él como una larva en su capullo. Sin ella el proceso trágico de la familia y de la ciudad no hubiera podido proseguir ni, menos aún, arrojar su sentido.

Pues que el conflicto trágico no alcanzaría a serlo, a ingresar en la categoría de la tragedia, si consistiera solamente en una destrucción; si de la destrucción no se desprendiera algo que la sobrepasa, que la rescata. Y de no suceder así, la Tragedia sería nada más que el relato de una catástrofe o de una serie de ellas, en el cual, a lo más, se ejemplifica el hundimiento de un aspecto de la condición humana o de toda ella. Un relato que no hubiese al-

canzado existencia poética, a no ser que fuera un inacabable llanto, una lamentación sin fin y sin finalidad, si es que no iba a desembocar en la Elegía —lo que es ya otra categoría poética—.

Entre todos los protagonistas de la Tragedia griega, la muchacha Antígona es aquella en quien se muestra, con mayor pureza y más visiblemente, la trascendencia propia del género. Mas a cambio de ello le fue necesario el tiempo —el que se le dio y otro más—. Sobre ella vino a caer el tiempo también: el necesario para la transformación de Edipo desde ser el autor de un doble crimen «sacro» hasta ser un «fármacos» que libera y purifica.

Y mientras tanto, el proceso destructor ávidamente proseguía devorando. La guerra civil con la paradigmática muerte de los dos hermanos, a manos uno de otro, tras de haber recibido la maldición del padre. Símbolo quizá un tanto ingenuo de toda guerra civil, mas valedero. Y el tirano que cree sellar la herida multiplicándola por el oprobio y la muerte. El tirano que se cree señor de la muerte y que sólo dándola se siente existir.

La muerte de Antígona deja ciertamente sin posibilidad de rescate al tirano arrepentido, o más bien forzado a volverse atrás. Y de la contienda entre los hermanos sólo ha podido salvar la honra debida al cadáver del vencido. Quedaban flotando el arrebatado final de Edipo, la asfixia de Yocasta, la inesperada muerte del pálido Hemón, y aun: la vida no vivida de la propia Antígona, cuya posibilidad sólo se actualizó en el llanto, camino del sepulcro. Como si solamente ella cumpliera enteramente el llanto ritual, la lamentación sin la cual nadie debe de bajar a la tumba.

Se revela así la verdadera y más honda condición de Antígona de ser la doncella sacrificada a los «ínferos», sobre los que se alza la ciudad. Pues que los antiguos no ignoraban que toda ciudad está sostenida sobre el abismo, y rodeada de algo muy semejante al caos. Su recinto, pues había de ser doblemente mantenido, sin contar con la otra

dimensión, la de los cielos y sus dioses. Una ciudad se sostenía entre los tres mundos. El superior, el terrestre y el de los abismos infernales. El mantenerla exigía sacrificio humano, cosa ésta de que los modernos no podrían ciertamente extrañarse. El sacrificio de una doncella debía de ser un antiguo rito. Y ello tampoco, en verdad, debería suscitar asombro. El sacrificio sigue siendo el fondo último de la historia, su secreto resorte. Ningún intento de eliminar el sacrificio, sustituyéndolo por la razón en cualquiera de sus formas, ha logrado hasta ahora establecerse. Inevitablemente la figura de Juana de Arco se presenta consumida por el fuego, forma típica de sacrificio sagrado en toda su violencia. Y esa cadena de santas, doncellas enmuradas, ofreciendo durante un tiempo que no acaba su pureza a la pureza de la fe, del amor que rescata y trasciende.

Pues que la acción del sacrificio ha de cumplirse en los tres mundos: en la tierra, sosteniendo o preparando una arquitectura al par humana y divina o, por lo menos, sagrada; en los abismos, aplacándolos y salvando de ellos algo que pueda salvarse y clame por ser incorporado a la luz, por ser dado a la luz y a la vida; en los cielos, en su forma más trascendente, el humo que puede ser también fragancia, aroma, del sacrificio que asciende más alto que la palabra, que la palabra sola, al menos. Y en ciertas palabras proferidas por el que oficia el sacrificio cuando la víctima es enteramente pasiva, paciente, y por la víctima cuando ella se ofrece, llegan arriba como la corroboración del sacrificio, como su perfección total, pues que declaran al par el sufrimiento y su sentido. Son expresión y revelación humanamente sacras.

Ninguna víctima de sacrificio pues, y más aún si está movida por el amor, puede dejar de pasar por los infiernos. Ello sucede así, diríamos, ya en esta tierra, donde sin abandonarla el dado al amor ha de pasar por todo: por los infiernos de la soledad, del delirio, por el fuego, para acabar dando esa luz que sólo en el corazón se enciende, que

sólo por el corazón se enciende. Parece que la condición sea ésta de haber de descender a los abismos para ascender, atravesando todas las regiones donde el amor es el elemento, por así decir, de la trascendencia humana; primeramente fecundo, seguidamente, si persiste, creador. Creador de vida, de luz, de conciencia.

Pues que el amor y su ritual viaje a los ínferos es quien alumbra el nacimiento de la conciencia. Antígona lo muestra. Sócrates lo cumplió a su modo. Ellos dos son las víctimas de sacrificio que «el milagro griego» nos muestra, nos tiende. Y los dos perecen por la ciudad, en virtud de las leyes de la ciudad que trasciende. Por la Nueva Ley, diríamos. Por esa Nueva Ley que guía y conduce, consume, «flagela y salva, conduce a los ínferos y rescata de ellos» a ciertos elegidos, a ciertos pueblos enteros en algunas ocasiones, inolvidables en esta nuestra tradición occidental. Pues se diría que la raíz misma del Occidente, sea la esperanza de la Nueva Ley que no es solamente el íntimo motor de todo sacrificio, sino que se constituye en Pasión que preside la historia.

Antígona es una figura, un tanto profética —del profetismo griego—, de esta pasión. Su sacrificio por ser obra de amor abarca los tres mundos en toda su extensión. El de los muertos, a los que su piedad la lleva; una piedad-amor-razón que le dice que ha de estar entre ellos más que entre los vivos, como si su vida sobre la tierra se le apareciese como una efímera primavera; como si ella fuera una Perséfone sin esposo que ha obtenido únicamente una estación: una primavera que no puede ser reiterada. El mundo propiamente terrestre donde ha nacido en el laberinto de unas entrañas como sierpes; en el laberinto de la guerra civil y de la tiranía subsiguiente, es decir: en el doble laberinto de la familia y de la historia. Y al realizar ella su sacrificio con la lucidez que le descubre la Nueva Ley, que es también la más remota y sagrada, la Ley sin más, llega hasta allí donde una humana sociedad exista. Su pureza se hace claridad y aun sustancia misma de hu-

mana conciencia en estado naciente. Es una figura de la aurora de la conciencia.

Por todo ello no podía darse la muerte, ni tampoco morir como el común de los mortales. Ninguna víctima de sacrificio muere tan simplemente. Han de vivir vida y muerte unidas en su trascender. Que este trascender no se da sino en esta unión, en estas nupcias.

Y el suplicio al que Antígona fue condenada parece dado adrede para que tenga tiempo, un tiempo indefinido para vivir su muerte, para apurarla apurando al par su vida, su vida no vivida y con ella, al par de ella, el proceso trágico de su familia y de su ciudad. Y esa última dimensión de su condena, la que caracteriza a la tragedia griega, resplandeciente hasta el extremo en Antígona: el abandono; el abandono total de sus dioses. Pues que en la tragedia *Antígona* de Sófocles, los dioses no intervienen. Ningún oráculo divino le ha señalado a esta muchacha su destino. Apolo nada le dijo y quizá por ello, ni él ni su hermana Atenea se preocuparon de su suerte. Bien es verdad que Edipo tuvo el anuncio de su destino y ninguna potencia divina bajó en su auxilio a la hora de la desdicha. Tal vez por eso fuese «el más desdichado de los hombres». Mas la tuvo a ella, a Antígona, y se le dio el tiempo del exilio en su compañía, siendo arrebatado por las potencias terrestres, como lo fue Heracles, como un héroe o un semidiós prometido a superior vida. Mientras que Antígona estuvo sola. Se le dio una tumba. Había de dársele también tiempo. Y más que muerte, tránsito. Tiempo para deshacer el nudo de las entrañas familiares, para apurar el proceso trágico en sus diversas dimensiones. Y un morir, un género de morir conveniente para que dejara algo, la aurora que portaba, y para que saliera purificada de lo que fue al mismo tiempo infierno y purgatorio, hacia su destino ultraterrestre, tal como siglos después dijera alguien de sí mismo: «*Puro e disposto a salire alle stelle*».

Resplandece en Antígona uno de los más felices hallazgos de la conciencia religiosa griega: la pasión de la hija.

No se dice con ello que sea el único lugar donde tal pasión aparezca. Mas en nuestra tradición occidental es la Tragedia griega donde se nos ofrece. Ya que el Islam que podría mostrarnos la figura de Fátima, la hija adolorida del Profeta, sólo bajo el velo del incógnito en tantos casos ha estado presente en la tradición occidental —Fátima «la resplandeciente» a quien sus desventuras de madre llegaron por ser hija, la hija que llegó a «ser madre de su padre», según la expresión del propio padre—.

Es en la Tragedia griega donde, naturalmente, la pasión de la hija puede ofrecer el modo propio de este género, donde lo divino se entremezcla a lo humano. En lo solamente humano se da el drama, la comedia, cierto tipo de novela y cierto tipo de historias. Mas en verdad, cuando todo ello alcanza la dignidad suprema de su propia categoría, quedan siempre flotando por oculto que esté Dios, los dioses. Por cerrado que sea el silencio de lo divino, en un remoto horizonte se abre una cierta llamada; un solo punto al que todo el conflicto se remite. Y sucede también que, cuando el silencio es la única respuesta para el humano clamar y la humana alabanza, llega a adquirir consistencia, casi entidad. Y es entonces más, mucho más que un personaje con su voz.

La pasión de Antígona se da en la ausencia y en el silencio de sus dioses. Se diría que bajo la sombra del Dios Desconocido a quien los atenienses no descuidaron de erigir un ara. Como se sabe, san Pablo al pie de ella anunció la resurrección ante el silencio de los atenienses. La vertiginosa promesa creó un silencio en vez de una ciega precipitación, de las muchas en que se engendra la historia apócrifa —no por ello menos cierta— que recubre la verdadera.

Y así la historia apócrifa asfixia casi constantemente a la verdadera, esa que la razón filosófica se afana en revelar y establecer y la razón poética en rescatar. Entre las dos, como entre dos maderos que se cruzan, sufren su suplicio las víctimas propiciatorias de la humana historia. Ya que

en el símbolo de la cruz podemos encontrar el eje vertical que señala la tensión de lo terrestre hacia el cielo, como la línea más directa de influjo del cielo sobre la tierra, eje igualmente de la figura de la humana atención en su extremada vigilia, y de la decisión en su firmeza. Y en el eje horizontal la dirección paralela al suelo terrestre en que el mismo suelo se alza y aprisiona los brazos abiertos, signo de la total entrega del mediador; de esa entrega completa de su ser y de su presencia, en virtud de la cual el ave puede ser capturada, supliciada. (V. René Guenin, *Le symbolisme de la Croix.*)

Y la historia misma apócrifa se encarga de que tal figura sin dejar de ser una cruz se desfigure y sea un aspa. Pues que en la cruz aspada los dos ejes aparecen con el mismo valor y se ha abolido, además, la dirección vertical que es la que a los servidores de la historia apócrifa más les desasosiega. Y a la víctima fijada en ella se le hace girar, ir recorriendo todas las posibles posiciones según el viento que corre, según las intenciones y conveniencias de quienes disponen de ella. Y el movimiento tanto puede ser de izquierda a derecha como de derecha a izquierda. Y si se queda quieta, el aspa tiene la figura de una equis, de una incógnita.

Pues que todo parece indicar que los lugares precedan a las funciones que desde ellos se cumplen. Y así la función de mediador se encuentra hoy sin lugar adecuado alguno para ejercerse, y el llamado a ese oficio sin medio alguno de visibilidad. Y así, la acción primera, originaria y primordial de los primeros mediadores y, huelga decirlo, del Mediador sobre todos, ha debido de consistir en abrir espacio, el espacio propio, cualificado donde su función divina en un caso, humana mas siempre bajo el peso de lo divino en algún modo, se verifica. La ambigüedad en la actitud y el gesto; el equívoco, la tergiversación en la palabra es la primera barrera que circunda el espacio donde la acción y la figura del mediador aparecen.

La Tragedia griega es un espacio privilegiado para que

la figura de una cierta especie de mediador aparezca. Un mediador que cumple o ha de cumplir una hazaña fuera de lo común; un robo a los dioses en favor del hombre, una serie —zodiacal— de fatigas por las que monstruos ambiguos y amenazadores quedan vencidos; crímenes obligados, realizados bajo un mandato irresistible depositado en la conciencia del actor o bajo ella. El protagonista, en su acción llevada a cabo en una verdadera pasión, es ya un actor y con él todos los que le rodean, salvo el adivino y el coro, que saben y profieren un juicio ya moral y a veces moralista, que el protagonista, poseído por su pasión, no puede tomar en cuenta. Pues que la moral está en otro plano que a él no le toca. La moral, la razón viene después y sólo después que él ha apurado su padecer activamente. Diríamos que la moral es la herencia que el padecer del protagonista deja, gracias precisamente a esa *ybris* que le reprochan. Pues que sin ella, sin el delirio correspondiente, las acciones extraordinarias, entre los dioses y los hombres, entre el destino y la naciente libertad, no se cumpliría. Dioses y hombres necesitan de esas máscaras bajo las cuales lo humano y lo divino se entremezclan para después dividirse según una medida justa o a lo menos válida para la posibilidad de lo humano. Los dioses se agotan en la lucha antes de dejar la herencia a su heredero, y procuran devorar al protagonista, al portador de esa profecía llamada hombre, tal como entre sí hicieron. Urano mantenía encerrados dentro del seno de la madre Gea a sus propios hijos. Cronos, mediador primero entre los dioses, los libera. Libera y oculta, tal como el tiempo ya humano seguirá siempre haciendo, y devora y restituye tal como la historia rehacía a los humanos designios y prosigue haciendo ante nuestros ojos. Zeus, padre de todos, parece traer la estabilidad simbolizada por la piedra provocadora depositada al pie del monte que sirve de morada a los dioses. Piedra que simboliza un término y un comienzo, un límite por tanto, la primera piedra del cerco que circunscribe lo humano; ara de un posible y necesario

pacto. Pues que sólo un pacto que señala un límite entre el ilimitado empuje de los dioses y la no menos ilimitada pasión de ser del hombre puede aportar la estabilidad —la siempre amenazadora y exigua estabilidad de las humanas construcciones—.

Mas la avaricia y el temor de Zeus —este padre que parece traer la estabilidad— harán pagar a Prometeo su «crimen» en favor de los mortales a los que solamente algo proveniente de los dioses y de su mundo —fuego, artes— puede mantener en su mortal vida aquí sobre la madre Tierra. Pues parece que la pasión de estos dioses fuese que sus propios hijos, dioses también, quedaran sepultados en el seno de la madre, o bien ocultos en el pecho del padre, y la no menos enconada de que el hombre no acabase de nacer. A esta luz, el error de Edipo se aparece como un paso más en la procesión que Hesíodo nos da a ver en su *Teogonía*. Y la pasión de Antígona, la pasión de una hija, era ineluctable, porque lo era igualmente el que los varones herederos fueran dos y muriesen, entremuriéndose tanto como entrematándose. La doble culpa de Edipo como padre y como rey había de repartirse entre su prole, aunque no como repetición del hecho culposo, sino simplemente como ceguera, la ceguera propia del que está naciendo, que le impide ver el límite —sacro en este caso—. Sobre ellos, varones, cayó en verdad la herencia del rey, de aquel ímpetu primero que cegó a Edipo en ansia de querer coronarse sin mirar; sin detenerse a mirar siquiera el modo que el destino tan fácilmente le ofrecía —sin sospechar siquiera que bajo la naturalidad con que el destino ofrece un don se agazapa, paradójicamente, la máxima transgresión a la ley natural—.

Mas al caer sobre la hija, una sola, Antígona, la herencia de Edipo-hombre más que la de Edipo-rey, cayó sobre ella algo esencial que no puede dividirse y por ello no tenía por qué caer sino de refilón sobre la otra hija, Ismene, que sólo en tanto que hermana tuvo parte en la tragedia. No podía desdoblarse esta esencia en dos contrarios que lu-

chan entre sí. Esta esencia era sustancia, materia prima de sacrificio que el sacrificio solo puede consumir. Mas para que el sacrificio se consuma eficazmente hace falta la presencia operante de algo puro, Antígona en este caso, que por su sacrifico logra no sólo rescatar la culpa familiar sino que su pureza —su humana pureza— se haga trascendente.

Y mientras, del lado del poder la lucha de los hermanos hace ver la persistencia de un algo que frente a la pureza y a la ley de Antígona se torna en pasado, en pasado a sepultar: la antigua pretensión de poder ciega de los dioses y de los reyes-tiranos que llega siempre desde afuera, o desde adentro y si es así desde muy adentro, para ensanchar la ciudad y adensar el poder sobre ella.

Hoy, desde tan lejos, podemos suponer que el hermano que llegó desde afuera —exógamo— sobre Tebas viniera a rescatarla traído por ese sueño en que se concreta la esperanza de liberar la ciudad del excesivamente denso poder ensombrecido por la endogamia llevada más allá de toda ley. El hermano de Antígona, que la condujo irresistible, fatalmente a la muerte no pudo llegar, según las paradojas de la tragedia, más que en ansia de llevarla a ella y a su ciudad, hacia la vida. Y así, aunque ninguna alusión encontremos en el texto de Sófocles ni, que sepamos, en ninguna leyenda, llega a la mente la idea de un cierto parentesco, de una cierta analogía entre Polinices, el hermano de Antígona que llega sobre Tebas, y Oreste, el hermano de Electra, el hermano absoluto, por así decir, el que llega vengador-liberador para rescatar al par el poder ensombrecido y la hermana víctima de los errores encadenados de todo un linaje. Las diferencias de situación y aun de la acción que se desencadena por la llegada del hermano absoluto son tan evidentes que no se hace necesario el señalarlas. Lo que sí salta a la vista por el contraste entre las dos trágicas situaciones es que se trata de la fraternidad: de una fraternidad que se debate bajo

la fatalidad sombría: que es la fraternidad la verdadera protagonista entre las tinieblas legadas por el reino del padre y de la madre —de la madre que no supo ver en el caso de Yocasta lo que Edipo no veía, sustraerse al mal que los excesos de Agamenón le aportaron hiriéndola en su condición de madre y de mujer, en el caso de la oscura, entrañable Clitemnestra—.

Es la fraternidad, sin duda alguna, lo que aflora, lo que se presenta como naciente protagonista, como necesario protagonista redentor: lo que va a desatar el nudo del mal; es la relación entre una hermana sufriente, fiel, esclava y un hermano que regresa portador de la libertad, heredero sin duda, al menos en su pretensión, de la autoridad del padre según una nueva ley nacida de la luz que se insinúa. Mas de la luz que exige lo incomprensible, en el caso de Oreste de un modo inapelable y manifiesto. Y se nos aparece así esta relación fraternal como crucificada entre la sombra heredada, la maldición que se arrastra en las tinieblas, y la luz que se anuncia: la luz prometida.

Emerge intermitentemente esta relación de la pura fraternidad, como el voto secreto del hombre que se debate en el laberinto de los lazos de la sangre atraída por el poder o, más bien, por el anhelo de poder que ciega y enajena. Sólo después de una cadena de culpas, de errores, de delirios llega el instante del reconocimiento, de la identificación: el protagonista se reconoce como sujeto de su culpa; se libra con ello de ser el objeto, el simple objeto sobre el que ha caído el favor o la condenación del destino que planea sobre los hombres y sobre los dioses.

Y así, en este instante que viene a ser como un punto, la balanza señala la equidad: dioses y hombres aparecen igualados. Igualados también el privilegio y la culpa, y el ser y no-ser de la condición humana se revela inversamente al ser y no-ser de los dioses. En el hombre el ser sujeto de culpa produce un exceso, un cierto exceso que bien podría llamarse trascendencia que le sitúa como protagonista absoluto, por encima de los mismos dioses; se

hace en torno suyo un vacío hasta entonces desconocido; la ciudad no lo acoge; no encuentra lugar alguno ni entre los vivos ni entre los muertos; se le revela su soledad. Una soledad que únicamente el Dios desconocido, mudo, recoge. Paradójicamente, el fruto de la fraternidad es esta soledad, lo que aparece con evidencia en el caso de Antígona —la misma hermana, la hermana absoluta «autoadelfa», como dice el texto de Sófocles—. Es en ella, en Antígona, en la que se cumple hasta el fin el proceso de la «anagnórisis», en que una humana criatura sin culpa propia, singular, se convierte en sujeto puro, diríamos, de profética soledad. Abandonada por los dioses, aun por aquella Atenea muchacha como ella, como ella hija del padre: atención desvelada en que la conciencia se revela, claridad que comienza a desprenderse del combate entre la luz y las sombras: aurora. Mas Atenea no compareció, según hace para asistir a Oreste manchado por la culpa que Apolo provocó y que su luz no podía desvanecer. Bien es verdad que Oreste había bajado ya al último de los abismos cuando Atenea interviene, más que para salvarle, para establecer la sagrada asamblea, el Areópago, balanza de los mismos dioses obligados a pesar y a medir, a pesarse y a medirse ellos mismos, saliendo así ellos mismos del dominio del destino para hacerse responsables en obediencia a la ley. Y si Oreste hubiera quedado entregado a las furias de venganza inacabable, todo habría quedado ahí, en la venganza que no cesa y que por lo mismo, como toda venganza que no cesa, no alcanza a ser historia. Pues que la historia, ella, ha de pasar también por su «anagnórisis»; ha de identificarse en la ley para no despeñarse en una simple historia de perdición, o en la historia de una perdición.

Mientras que Antígona sin mancha manifiesta la misma ley, la ley siempre nueva, siempre reveladora; la ley sepultada que ha de ser resucitada por obra de alguien humanamente sin culpa. Es la ley dejada atrás, caída en olvido, sepultada a veces: el perenne principio más allá,

por encima no sólo de los dioses —de aquellos dioses— y de los hombres, sino del mismo destino que parecía planear sobre ellos, mudo, incognoscible. La ley en que el destino se configura y, por ello mismo, se rescata. Pues que la hazaña ha de ser esa: rescatar la fatalidad.

La fraternidad ha quedado sacrificada, casi desvanecida. En su lugar lo que aparece es la soledad humana. Mas ¿podía quedar ahí la cuestión para Antígona? Una nueva tragedia se le abría al entrar en su tumba todavía viva; viva sin hermano y sin nupcias.

Se presenta entonces la tragedia propia de ella, de Antígona en este su segundo nacimiento que coincide no con su muerte, sino con ser enterrada viva —perfecta contraposición de aquel su destierro cuando se abría a la vida—. Un segundo nacimiento que le ofrece, como a todos los que a esto sucede, la revelación de su ser en todas sus dimensiones; segundo nacimiento que es vida y visión en el *speculum justitiae*. Y Antígona, la doncella, se conoce, y aun antes se siente como lo que es: un ser íntegro, una muchacha enteramente virginal. Lo que se le presenta como lo que era; como una promesa de perfectas bodas y ya no las tendrá; es lo que ella ve, pues que es la finalidad no alcanzada lo que al inocente condenado se le revela, lo que a la víctima verdadera de sacrificio se le aparece. Víctima digna de sacrificio es al modo humano, quien no ha andado en busca de ello, quien no ha dispuesto de su propio ser y de su propia vida yendo en busca de sacrificio, tan frecuente en los tiempos modernos que, en esto al menos, sí parece que estén ya pasando. Este tiempo aún palpitante, poblado de víctimas en busca de sacrificio, por no saber qué hacer del ser y de la vida, por vértigo del tiempo, por espanto de ese «tienes frente a ti toda la vida» —que al adolescente angustiado se le repite— desconociendo que es eso justamente lo que le espanta: tener frente a sí toda la vida, toda como una esfera compacta, inaccesible como un absoluto del vivir instante a instante. Por anhelo también de realizar el ser inasible, de ver el rostro verda-

dero que cada hombre siente escondido y por ver, a lo menos en algunos casos, el rostro resplandeciente, la verdadera y santa faz, la única. Mas Antígona, aurora de la humana conciencia, no la tuvo tan siquiera de su sacrificio. Por ello no tuvo que usar la ironía como no pudo por menos de hacer Sócrates. La conciencia en ella refleja un rayo de luz a la que enteramente se remite sin sufrir por un instante la tentación de querer verse a sí misma. Camina a tientas en la luz como si no fuese, como suelen los mortales, acompañada de su sombra movediza —y precedida de su imagen—.

Como si nunca se hubiese mirado en espejo alguno entró en su tumba. Tenía todo su ser con ella. Lloró por sus bodas, esas sus bodas en las que no parecía haber reparado nunca anteriormente; por el tiempo que se le quitaba, inevitablemente por ella misma, porque en ese instante se sentía y veía por primera vez. Nacía así entrando en la cueva oscura, teniendo que ir consumiéndose sola, entrándose en sus propias entrañas. A la que objetiva, impasible declaraba la verdadera ley sobre la pasión, se le impuso muerte por entrañamiento. Diáfana, sin sombra y sin imagen, se la hacía entrañarse, morir como si se suicidara desde adentro y mientras se consuma, verse, estar frente a su imagen por primera vez. ¿Iría a aceptarlo? Sófocles no podía admitirlo, no podía dejarla morir de este modo. Halló para ello el recurso del suicidio desde fuera, de ese suicidio que consiste en matarse por librarse del otro, del tenerse que ir muriendo, entrándose en las propias entrañas hasta encontrar el punto donde la boca de la muerte se abre y deslizarse en su angostura hasta ser por ella bebida, tal como la víbora, su tótem tebano, hace al embeberse en la tierra.

No era posible que Antígona, que había trascendido la ley de su propia ciudad y la misma familia y sus dioses, tuviera que seguir en su modo de morir el paradigma del tótem ancestral del terruño natal; el sólo haber andado en el destierro le dispensaba de morir así, según la manda-

ban. Mas tampoco podía darse la muerte, según Sófocles dice. En verdad no podía morir de ninguna manera Antígona. A no ser que se acepte un modo de muerte que es tránsito; ir dejándose aquí la vida y llevándose el ser, mas no tan simplemente. Pues que en criatura de tan lograda unidad ser y vida no pueden separarse ni por la muerte. La vida lo es de un ser afectado sin duda, por la muerte. Un modo de muerte que lo revela y con ello le da una nueva vida. Pues que la muerte oculta a ciertos «seres» cuando les llega y revela a otros revelando la vida inextinguible: en la historia y más allá, en un horizonte sin término. Un trascender revelador al que es preferible llamar tránsito, cuya imagen más fiel es el adormirse.

La ocultación se produce de otra manera en esta clase de seres —personajes y excepcionalmente humanas criaturas—: una tumba cuando se les da y un tiempo de olvido, de ausencia como en el sueño. Con este olvido se les da tiempo. El tiempo que se les debe, que coincide con el tiempo que los humanos necesitan para recibir esa revelación, claros que se abren en el bosque de la historia.

Ya que el bosque, dicho sea de paso, se configura más que por los senderos que se le pierden, por los claros que en su espesura se abren, aljibes de claridad y de silencio. Templos. Cuando el hombre quiera saber de estos claros en lugar de seguir el imperativo de recorrer sus senderos, la historia, el pensamiento, comenzará a desenmarañarse. Los claros que se abren en el bosque, gotas de desierto, son como silencios de la revelación.

La ocultación es tiempo nocturno del que todos los seres vivientes de acá necesitan para seguir viviendo. La discontinuidad dentro del dominio del simple vivir prefigura la discontinuidad de la historia. Tiempo de germinación en la oscuridad debido, más que a nadie, a quienes actualizan de algún modo la promesa de la resurrección, como individuos, y a la ley de la reaparición que modula la historia. Sin discontinuidad la historia quizá no existiría, o

sería muy diferente: acumulación o duración sobrepuesta a la vida.

La tumba en que Antígona fue encerrada viva la guardó durante un tiempo —el que se le debía— viva, consumiéndose en la última etapa de su vida —una vida en que gracias a un ser sacrificado se recapitula la historia de un linaje, de una ciudad en forma de que el trascender a modo del humo del sacrificio se eleve y al elevarse haga visible y asequible su sentido universalmente, para todo linaje y aun más todavía para toda ciudad. Un sacrificio vivificante, como todos los de verdad. En este caso gracias a la palabra poética, virginal también ella—.

Y así aparece la muchacha Antígona imposibilitada también de darse muerte ante todo y aun de morir al modo común, como suele suceder a los personajes en quienes la verdad encarna hasta hacerse profecía. Bien es cierto que la verdad es siempre profecía y que por ello resulta tan indecible, por inefable o por dicha antes, del tiempo en que no cuesta ya el decirla. Y por inagotable.

Corre la verdad la suerte de sus mantenedores; con ellos desaparece en un instante de entre las cosas visibles y entra con ellos en la tumba, lugar entre todos apropiado para la germinación.

Aquí, en la historia, lo que en estas tumbas de la verdad germina y trasciende no es visible sino en ciertos momentos, en otros no se ve y nunca acaba de verse. Nunca puede ser apresada en un concepto, ni en una idea, como toda verdad en estado naciente. Y la humana criatura que la mantiene al par que ostenta una indestructible unidad, ofrece variaciones en su forma que, ciertamente no la alteran. Como la aurora, como la fragancia de la flor recién abierta, como ellas se trasfunde sin perderse. Y su única manera de ceder es desaparecer nuevamente, creando con ello una angustia y una mudez que se van anudando conforme dura el tiempo de la ocultación.

Es una estirpe la que Antígona funda o a lo menos nos da a ver. En el lenguaje de hoy, un arquetipo. Hace recog-

noscibles a personajes poéticos y a humanas criaturas conduciéndolas, como ella se conduce, más allá y por encima de sí misma. Es la estirpe de los enmurados no solamente vivos, sino vivientes. En lugares señalados o en medio de la ciudad entre los hombres indiferentes, dentro de una muerte parcial que les deja un tiempo que los envuelve en una especie de gruta que puede esconder un prado o en un jardín donde se les ofrece un fruto puro y un agua viva que les sostiene ocultamente: sueño, cárcel a veces, silencios impenetrables, enfermedad, enajenación. Muertes aparentes. Lugares reales y al par modos con que la conciencia elude y alude, se conduce ante estas criaturas. Y ellas se ocultan y reaparecen según números desconocidos. Vuelven en una aparición que progresa al modo de la aurora. Trescientos años durmieron en su caverna los siete Santos Durmientes hasta resucitar visiblemente, cayendo luego en definitiva muerte. En Éfeso, se despiertan cíclicamente en las conciencias devotas, según el muy eminente Louis Massignon, al despertarlos ahora, nos cuenta.

Simplicidad, pureza, nitidez sellan a estas figuras haciéndolas recognoscibles. Lo que en ellas se afirma y resplandece es su condición de criatura —figuras, palabras del primer Poema; memoria despierta del «*Fiat Lux*», al que se les ha dado responder con el «*Fiat mihi*» de la criatura primera, sin que ellas siempre lo sepan—. Criaturas virginales de larga vida, pues que cuando se les acorta, se les da un tiempo propio, inalienable. Dice Dilthey a propósito de Hölderlin: «Existe la vieja creencia de que los dioses se manifiestan y revelan el porvenir de las cosas en las almas vírgenes. En este estado de pureza de alma y de impoluta belleza de su ser, piadosamente guardado vivía Hölderlin». Profetas pues, estas almas, mas no sólo y no tanto de las cosas del porvenir, sino del ser del hombre que en ellas resplandece como una profecía.

Lo más humano del hombre, al menos como se nos sigue apareciendo hoy, es la conciencia. Y es la conciencia

la que alumbra Antígona, la aurora que reitera en cada una de sus reapariciones. Sin duda esta tragedia de Sófocles es entre todas las que de este autor y de todos los demás conocemos la más cercana a la filosofía, aunque no haya sido por motivos estrictamente filosóficos por los que haya atraído a Kierkegaard; él era a su modo de la especie «Antígona» por su destino de hijo, por su búsqueda, ya que el filósofo ha de buscar siempre del estado inicial en que se es sin más criatura; por su apetencia de fraternidad —su conflicto había de resolverse en el mundo de los hermanos, en el del Hijo—; por su soledad insalvable. Tampoco ha atraído a poetas como Hölderlin por la acabada poesía en que su ser diáfanamente se logra. La vocación de Antígona —o la vocación «Antígona»— precede a la diversificación entre filosofía y poesía, ésta antes del cruce en que el filósofo y el poeta con tanto desgarramiento en algunos se separan. Cuánto esfuerzo para no volver la vista atrás. Inútil esfuerzo en ciertas etapas de la historia, ya que en ellas este pasado se revela como el principio, como el origen asimilable a la patria primera del hombre ya en la Tierra.

Mas lo que el sacrificio de Antígona ofrece es la conciencia, sí. Una conciencia en estado naciente que se desprende del sacrificio de un alma, de un ser más bien, en su integridad. Una conciencia que más tarde en la filosofía aparecerá como nacida de un sujeto restringido, de un Yo que por ella cobra existencia. El sujeto llegará a ser el sujeto puro, mas sin que se haya purificado como convendría o, al menos, sin que se nos haya enseñado cómo se ha ido purificando. Y nada tiene de extraño el que desde esta pureza el «Yo» en la conciencia a él confiada se haya ido haciendo cada vez menos puro y más Yo, se haya ido hundiendo hasta coincidir con el «Yo empírico» hoy llamado Ego, y aun más abajo. Así va el hombre hoy, aunque justo es decirlo, no sin avidez a veces exasperada de «anagnórisis», de reconocerse en un nítido espejo, que no le arroje su condena.

Mientras que la conciencia en «estas almas vírgenes» no depende de ningún yo. El sujeto es todo el ser que se ha ofrecido más allá de la vida y de la muerte, que ha dado su respuesta única, en un *fiat* que en un solo instante ha tomado para sí todo el tiempo. La conciencia nacida así es claridad profética que la aurora inexorablemente nos tiende, un humano *speculum justitiae* en que la historia se mira. Sería mortal riesgo mirarse en el *speculum justitiae,* si no viniera del sacrificio. Si no fuese al par que profético, vivificante.

A Antígona pues, le fue dado y exigido al par un tiempo entre la vida y la muerte en su tumba. Un tiempo de múltiples funciones, pues que en él tenía ella que apurar aunque en mínima medida su vida no vivida y más que en la imaginación —a ella tan extraña— ofreciendo a todos los personajes envueltos por el lazo trágico, a todos los encerrados en el círculo mágico de la fatalidad —destino el tiempo de la luz, el tiempo de que la luz necesaria penetrase en sus entrañas—. Ya que el círculo mágico era el cerco de un laberinto; del laberinto de las entrañas familiares vueltas sobre sí, y de la revuelta constitución de la ciudad. Más bien, de los cimientos de la ciudad, sus ínferos.

Antígona en su tumba es una presencia. En la vida común la persona, en el mejor de los casos, llega a hacer esa su máscara un tanto transparente y al par animada, pues que no hay que olvidar que de luz de vida estamos tratando. Mas en la vida de una persona humana, por dada que sea a la luz, hay siempre una oscuridad y en ella algo que se esconde; la persona resiste a la luz en los mejores casos tanto como la busca. Sólo por el sacrificio se deshace esta resistencia —sacrificio no visible en muchos casos y en otros cumplido en instante violenta y visiblemente, mas incubado desde un principio—.

Y así, la persona nunca está del todo presente ni para su propia conciencia y a veces para ella menos aún que para la de ajenos ojos. La presencia íntegra la logra sólo

el desposeído de ese núcleo de oscuridad reacio a hacerse visible. El desposeído que es también el desenajenado. Y poco importa que a quien esto ha llegado le sigan doliendo sus heridas y sienta que se le abre y ensancha esa herida formada por la juntura imposible de su ser y de su no-ser; de lo que ha sido y de lo que podría haber sido, de su posibilidad y de la realidad impuesta. La visión de la vida no vivida atormenta a la víctima en trance de desposesión o de desenajenación. Pues que solamente la libertad, cuando se acerca, hace visible la esclavitud; únicamente cuando la identidad del ser que nació humanamente se aproxima, la enajenación en que vivió se apura, se consuma dándose a ver.

Antígona entró en su tumba, según Sófocles, lamentando sus nupcias no habidas. Entra delirando. Y sólo entonces vislumbra, aunque el poeta no lo manifieste, que no le fue consentido tener esposo para que en ella, por su total sacrificio, se deshiciera el nudo familiar y quedase para siempre de manifiesto la diferencia entre la ley de los hombres, la de los dioses y la ley verdadera que se cierne sobre ellas: la ley por encima de los dioses y de los hombres, más antigua que ellos, y de la que ellos solamente son profecía diáfana, como en Antígona, o en deformada imagen como en toda forma de poder que a ella no se pliegue. Supo entonces que no se le habían consentido las humanas nupcias porque había sido, desde que nació, devorada por el abismo de la familia, por los ínferos de la ciudad. Y entonces se desatan al par su llanto y su delirio. Llora la muchacha —como lloró Juana camino de la hoguera, como han llorado sin ser oídas las enterradas vidas en sepulcro de piedra o en soledad bajo el tiempo—. Y el delirio brota de estas vidas, de estos seres vivientes en la última etapa de su logro, en el último tiempo en que su voz puede ser oída. Y su presencia se hace una, una presencia inviolable; una conciencia intangible, una voz que surge una y otra vez. Mientras la historia que devoró a la muchacha Antígona prosiga, esa historia que pide sacri-

ficio, Antígona seguirá delirando. Mientras la historia familiar, la de las entrañas, exija sacrificio, mientras la ciudad y su ley no se rindan, ellas, a la luz vivificante. Y no será extraño así que alguien escuche este delirio y lo transcriba lo más fielmente posible.

Antígona

Vedme aquí dioses, aquí estoy, hermano. ¿No me esperabas? ¿He de caer aún más bajo? Sí, he de seguir descendiendo para encontrarte. Aquí es todavía sobre la tierra. Y ese rayo de luz que se desliza como una sierpe, esa luz que me busca, será mi tortura mayor. No poder ni aun aquí librarme de ti, oh luz, luz del Sol, del Sol de la Tierra.

¿No hay un Sol de los muertos? Has de perseguirme hasta aquí, Sol de la Tierra, he de saber por ti si es noche, si es día; si el Sol va a romper, avasallando la Aurora, si se está hundiendo por fin el Mar, he de seguir sabiéndolo... siempre. Eso yo no lo había pensado.

Y mientras te vea, luz del Sol, me seguiré viendo y sabré que yo, Antígona, estoy aquí todavía, al estar aquí, y al estar todavía sola, sí, sola en el silencio, en la tiniebla, perseguida aún por ese Sol de los vivos que todavía no me deja. Sola y perseguida por ti, luz de los vivos, la de mis propios ojos que sólo a ti y a mí misma estarán viendo.

Y ¿qué me dices tú, luz del Sol? Sí, ahora lo sé, todos

los amaneceres iba a tu encuentro, luz pura de la mañana, te ponías rosa, roja a veces, eras la Aurora. Yo esperaba de ti la palabra, y sólo me dabas el Sol, días tras día, el Sol. Nunca llegué a oírte; de aquel silencio tan blanco de tu ser nunca vi nacer la palabra. Te encendías, no para darla, te encendías sólo por el Sol..., sólo por el Sol te encendías, sólo el Sol me dabas.

Y ahora ¿vienes a decirme algo, luz del Sol? Si al fin te oyese, si me dieras esa palabra, una sola, que viniera derecha al fondo de mi corazón, allí donde, ahora lo sé, ninguna palabra, ni la de mi juez, ni la de mi hermana, ni la del amor, nunca ha llegado; donde no entró palabra alguna, ni llanto ni gemido, donde ni siquiera llegaron los ayes del hermano penando por sepultura, ni voz alguna de criatura viviente: ni el mugido del toro, ni el canto de la alondra, ni el poderoso arrullo del mar llegó nunca, ni nada de la vida. Tu palabra, luz, sin que yo la entienda, dámela, luz que no me dejas. La palabra nacida en ti, y no ese Sol.

Pero ahora que abro los ojos, Aurora, que cerré para invocarte, ya no estás; ni tampoco tú, la sierpe del Sol poniente. Luz cambiante ¿me oyes, me has oído y huiste? ¿Eres tú así? ¿Así eres tú?

Ahora sí, en la tiniebla completa y ya sin sombra, al menos. Pero arriba, sobre la tierra y no dentro de ella estoy; yo creía que iba a entrar en el pueblo de los muertos, mi patria. Pero no, estoy fuera, afuera. No en el corazón de la noche sintiendo el latir del corazón de la eterna madre tierra. Allí bebería del agua, de la raíz oscura del agua. Pero no, seca la garganta, el corazón hueco como un cántaro de sed, estoy aquí en la tiniebla.

Pero ahora conozco mi condena: «Antígona, enterrada viva, no morirás, seguirás así, ni en la vida ni en la muerte, ni en la vida ni en la muerte...».

La noche

Cuánto rumor en el silencio, noche, cuánta vida en mi muerte, cuánta sangre en mis venas aún, cuánto calor en estas piedras.

Y mi corazón, como siempre, corre al encuentro de la sombra, como en la vida. Entonces, durante el día, anhelaba la noche, respiraba hacia ella. Sólo la mañana era para mí el presente, un ancho, hermoso presente, como el centro de un río; sólo en ella el latir del tiempo se acordaba con el de mis sienes, estas sienes que me avisaban con su latido el galopar del infortunio que llegaba.

La desgracia golpeó con su martillo mis sienes hasta pulirlas como el interior de una caracola, hasta que fueron como dos oídos que sentían los pasos blandos de la desdicha, su presencia; esos pasos blandos con que la desdicha mucho antes de desatarse entra en nuestra cámara y viola el recinto del sueño sin mirarnos siquiera. Se presenta y está ahí fija, se queda exhalando terror, un terror que llega a ser como una túnica, ésta, ésta que me pusieron ya de niña, y que ha ido creciendo conmigo hasta ser como mi propia piel.

Ni el agua lustral, ni la corriente del río, fueron bastante potentes para arrancarme esta piel de terror. Nunca estuve desnuda; mi piel fue deshojada por este parásito. Un día me vi de repente y me dio sobresalto. ¿Era yo esa larva sin cuerpo, sin más espesor que el necesario para ser visible? Impalpable como las figuras de los sueños, como un recuerdo. Y era ése mi cuerpo, sustraído desde siempre al despertar.

No, tumba mía, no voy a golpearte. No voy a estrellar contra ti mi cabeza. No me arrojaré sobre ti como si fueras tú la culpable. Una cuna eres; un nido. Mi casa. Y sé que te abrirás. Y mientras tanto, quizá me dejes oír tu música, porque en las piedras blancas hay siempre una canción.

Quise oírla siempre, la voz de la piedra, la voz y el eco,

esos dos hermanos que son la voz y el eco; hermana y hermano, sí. Mas las humanas voces no me dejan oírlas. Porque no escuchan, los hombres. A ellos, lo que menos les gusta hacer es eso: escuchar. Pero yo, mientras muero, quiero oírte a ti, mi tumba, quiero oíros a vosotras, piedras de esta tumba mía blanca como la boca del alba.

Y tampoco a ti, puerta de mi destino, te golpearé, ni te pediré que te abras. Estás ahí, obedece: obedece como yo. Como yo, sé infranqueable.

Ni a ti, muerte, te diré de venir. La muerte que entró en mí al escuchar mi condena no está aquí ahora. Y a la muerte de verdad nada le digo. Mucho hablé de la muerte yo, mucho de los muertos, ¿dónde están ahora? Estoy aquí sola con toda la vida. Pero no te llamaré, muerte, no te llamaré. Seguiré sola con toda la vida, como si hubiera de nacer, como si estuviese naciendo en esta tumba.

O acaso ¿no nací dentro de ella, y todo me ha sucedido dentro de la tumba que me tenía prisionera? Dentro siempre de la familia: padre, hermana, hermano y hermano, siempre, siempre así.

¿Dónde está mi amor? Ahora es de noche. —Mi amor, mi amor ¿adónde? ¿Adónde, mi amor, adónde?—

Nacía para ti, amor; me devora la piedad de piedra.

La piedad sin dioses. —¿Dónde los dioses, dónde? ¿Adónde se fue el amor, y los dioses, adónde?— Y ahora es de noche, la noche. Ahora es la noche.

Iré a nacer aquí, ahora. Me han devuelto a la prisión de donde no había salido nunca, prisionera yo de nacimiento.

¿Cómo iba yo a nacer, a nacer como todo el mundo, hija de mis padres? ¿Podían ellos engendrar hijos más que en una tumba?

¿Cómo iba yo a ser novia; eso: una novia, la novia?

En la muerte y sin tierra. Nunca se me dieron juntas, como es sabido. Pude enterrar a mi madre, eso sí, y me dio mucha confianza. A mi padre, vivo aún, lo devoró la tierra; se abrió aquella cueva. ¿Gime todavía vivo como yo, o era

acaso un pobre dios burlado por la condición humana? ¿A quién volver los ojos, a vosotros dioses que me dejasteis sola con la piedad?

Y ahora no siento ya piedad alguna, no siento nada, como si no hubiese ni tan siquiera comenzado a revolverme en el vientre de mi madre.

Sombra de mi vida, sombra mía. Una muchacha yo, nada más que eso. Y ¿lo fui? ¿He sido alguna vez solamente eso, una muchacha? ¿Por qué veo esa sombra?, ¿es la mía? ¿Hay luz de nuevo aquí? No, no es de ahora, no puedo ser esa muchacha de quien es la sombra; ligera, alta, fragante. No lo fui nunca. Y ahora hay otra sombra. ¿Eres tú, hermano mío, que más dichoso que yo, recibido por la tierra al fin, vienes a buscarme? ¿Me traes el agua, los aromas, me darás tu mano para llevarme del otro lado?

Eres tú, mi hermano. ¿Mas cuál, cuál de los dos, cuál hermano?

Sueño de la hermana

No estabas allí ni aquí, Ismene, mi hermana. Estabas conmigo. Y era esta tumba; pero no, ya no era una tumba. Estábamos, sí, apartadas; podíamos salir, faltaba todo un muro, y una grande claridad se derramaba dentro, y una luz blanca afuera, que no era en verdad afuera, sino un lugar abierto que seguía.

Aquí, de este lado *(señalando a un lugar)*, un corredor estrecho, y allá, al fondo, una escalerita.

Algunos hombres, no sé quiénes, pasaban por ahí sin entrar sabiéndonos aquí, juntas y aparte, vestidas de blanco las dos. Algo nos había sucedido. Estábamos como entregadas, como habiéndolo reconocido todo, un todo

que nos pedían reconociésemos; pero algo más pusimos por nuestra cuenta, algo que nadie sabía: nuestro secreto.

Porque, hermana, nosotras tenemos nuestro secreto, lo tuvimos siempre. De niñas, cuando jugábamos, y cuando nos peleábamos —«no quiero jugar ya más contigo»— ese secreto estaba entendido.

Nuestro secreto. Todos sabían que lo teníamos. Pero nosotras nunca aludíamos a él. Y ahora, yo no sabría tampoco decírtelo. No es de decir. Eso es. Era de jugar, de jugar nuestro juego interminable. Después era de hacer, de hacer eso que yo sola hice: acompañar a nuestro padre; después ir a lavar a nuestro hermano maldecido. Y tú no viniste; y después, sí, ya me acuerdo: tú quisiste morir conmigo.

Pero yo no te dejé. Y él, el hombre ese del poder, el que mandaba. —¿Todavía está ahí mandando?— El que manda para condenar pareció obedecer a mi voluntad —pues que en algo me tenía que obedecer él a mí— Y no te condeno a muerte, quiero decir: te condeno a vivir sin mí —él condena siempre— y con la angustia de haber perdido el secreto, como un anillo que se rompe y ya no le sirve a nadie.

Pero no, Ismene, no, hermana. Tú no tenías que venir conmigo a lavar a nuestro hermano sin honra, porque mira, ya está claro, la lavandera soy yo.

Esto debía de estar dentro del secreto sin que lo supiéramos.

Porque un secreto de verdad es un secreto para todo el mundo, y más todavía para aquellos a quienes liga. No, nosotras no sabíamos y sabíamos, sentíamos nuestro secreto, el de nosotras solas, solitas. Un secreto nuestro de hermanas solas. Hermanas siempre, Ismene, ya lo ves. Yo fui, tú no fuiste. Pero eso estaba en el juego, ¿te acuerdas? En el juego yo era la que pisaba más veces raya y siempre perdía, por eso, por eso sólo. En todo lo demás era avisada, pero pisaba siempre raya, y siempre estaba yendo y viniendo. Ana, nuestra Ana, me lo decía: «Niña, niña, que

no vayas y vengas tanto, que eso no está bien». Yo pasé la raya y la traspasé, la volví a pasar y a repasar, yendo y viniendo a la tierra prohibida. Le hubieras visto, hermana. Estaba sobre una roca, roja de su sangre, la sangre hecha ya piedra, y yo derramé mucha agua, toda la que pude sobre ella, para lavarla, a ella, a la sangre y que corriera. Porque la sangre no debe quedarse dura como piedra. No, que corra como lo que es la sangre, una fuente, un riachuelo que se traga la tierra. La sangre no es para quedarse hecha piedra, atrayendo a los pájaros de mal agüero, auras tiñosas que vienen a ensuciarse los picos. La sangre así, trae sangre, llama sangre porque tiene sed, la sangre muerta tiene sed, y luego vienen las condenas, más muertos, todavía más en una procesión sin fin. Eché agua, toda la que pude, para calmar su sed, para darle vida y que corriera viva hasta que se empapara la tierra, hasta embeberse en la tierra. Porque de la tierra luego brota. Que la sangre quiere brotar. Brota en un manantial, en una fuente donde los pájaros, tambien los de mal agüero, beben y se lavan el pico, y con él se alisan las plumas y entonces se vuelven buenos. Lo rojo de la sangre, la tierra se lo queda para dárselo a las flores, esas que nacen porque sí, las azulinas, las violetas, las amapolas que nacen donde menos se las espera. La Tierra lo arregla todo, lo distribuye todo. Bueno, quiero decir estas cosas, si la dejan. Pero no la dejan, no. No la dejan nunca ellos, los que mandan. ¿La dejarán alguna vez que haga su trabajo en paz? Le sustraen los muertos, o se los echan con una maldición atada al cuello. Y luego, ¿me ves aquí?, le echan criaturas vivas, vivas como yo lo estoy, más viva que nunca, viviente de verdad.

Pero, oye hermana, tú que estás todavía arriba sobre la tierra, óyeme: ¿Me dirás cuándo la pelusa de la primavera nace sobre esta tumba? Dime: ¿Cuando nazca algo, dime si me lo vendrás a decir? Estoy aquí en las entrañas de piedra, ahora lo sé, condenada a que nada nazca de mí. Virgen era, me trajeron no a la tierra, a las piedras, para

que de mí ni viva ni muerta nazca nada. Pero yo estoy aquí delirando, tengo voz, tengo voz...

Es abril, sigue siendo abril, el toro celeste marcha por el cielo y envía la lluvia. La tierra se esponja, hasta aquí huele a tierra mojada. Ahora no luce ya el Sol, y comienza a estar claro, tan claro.

Qué claridad sin brillo, mejor así, el Sol no deja ver, ahoga la claridad. Ahora es como si comenzara a ver, se está poniendo todo tan claro. Y ahora que se está poniendo claro, vete. Me tenderé aquí como si estuviese ya muerta para ver, a ver...

¿Hay una estrella aquí? Lo parecía, pero no. El Sol de la noche, ése que no me dejaba, ¿vuelve?

El que me desvelaba haciéndome esperar la llegada de alguien, de alguien, de él, haciéndome sentir, saber, al mismo tiempo, que no llegaría nunca.

Pero esta luz brilla, hay una vida aquí dentro, una vida más fuerte que la mía.

Un dios, ¿eres un dios? Te esperaba. Pero, ¿cómo te atreves? No tienes sangre, ya lo veo. Ni aun así, serás tú tampoco puro. Porque sangre, mírame, a mí me queda ya poca, siempre fui pálida. Y tú nunca la tuviste. ¿Eres por eso puro?

Pero mi historia es sangrienta. Toda, toda la historia está hecha con sangre, toda historia es de sangre, y las lágrimas no se ven. El llanto es como el agua, lava y no deja rastro. El tiempo, ¿qué importa? ¿No estoy yo aquí sin tiempo ya, y casi sin sangre, pero en virtud de una historia, enredada en una historia? Puede pasarse el tiempo, y la sangre no correr ya, pero si sangre hubo y corrió, sigue la historia deteniendo el tiempo, enredándolo, condenándolo. Condenándolo. Por eso no me muero, no me puedo morir hasta que no se me dé la razón de esta sangre y se vaya la historia, dejando vivir a la vida. Sólo viviendo se puede morir.

Ah, ¿entonces eres un dios?, más pareces un hombre ¿eres un hombre? ¿Eres tú, tú, el hombre?

EDIPO: Antígona, Antígona, niña...

ANTÍGONA: Niña... ¿entonces eres mi padre? Creí que eras un dios.

EDIPO: No. No lo sé, soy Edipo.

ANTÍGONA: ¿Se te ha borrado ya que eres mi padre? Pero me ves, me ves, ¿sí? Ahora ya ves.

EDIPO: Sí, ahora ya veo. Y te veo a ti, aquí sola. Lo veo todo ahora y no sé nada. Veo y no sé. Empiezo a verme a mí mismo.

ANTÍGONA: Ah padre, sí eres tú, te reconozco, siempre preocupado contigo mismo, viéndote a ti mismo solo, solamente. Tan solo que estuviste siempre, padre.

EDIPO: No; allá en Colonna y aun antes, en verdad desde que me quedé ciego y me cogiste de tu mano, no estuve solo. Tú me llevabas, y yo me dejaba conducir por ti. Entonces comencé a ver que no había hecho sino correr sin moverme del mismo sitio; que no me había movido ni un solo paso. Quise ascender, subir, trepar como la yedra. Una raíz que trepa, eso fui yo.

No me casé en verdad. Siempre me olvidaba de ella. Ella...

ANTÍGONA: Tengo también que escucharte esto, que me hables de ella, de ella. Ella, ¿no lo sabes? Era mi madre, y lo será siempre. ¿O es que me quieres dejar sola? Sola para que sólo sea tu hija. Porque eso sí. Siempre fue así. Me tratabas como si solamente fuera yo hija tuya. Sola, sí, me querías. Pero entonces sola de verdad, si yo me quedara sola de verdad, sería Antígona.

EDIPO: Pero es que ella...

ANTÍGONA: Sí; me hablabas siempre de ella, aunque no la nombraras. Ella, siempre ella. Pero ella no era mi ma-

dre. De mi madre, la mía, nunca me hablabas. Siempre era ella, la tuya. De ella me hablabas siempre.

EDIPO: Eres cruel, Antígona, desde niña lo fuiste.

ANTÍGONA: Así es como me reconoces mi existencia; cuando dices que soy cruel, entonces me llamas Antígona. Pero es que sale de mí la verdad una vez más sin culpa mía. Ella, la verdad, se me adelanta. Y yo me la encuentro de vuelta, cayendo sobre mí. La verdad cae siempre sobre mí.

EDIPO: Sí, hija, tienes que cargar con ella.

ANTÍGONA: ¿Con cuál, con cuál ella, con tu madre y la mía, con la verdad? La verdad para ti sigue siendo ella.

EDIPO: Con todas, Antígona, con las dos. Por eso estás aquí todavía. Ahora que ya veo, que únicamente contigo no me equivoqué.

ANTÍGONA: ¿Cómo puedes decir eso? Hija soy del error. A solas estoy aquí bajo el peso del cielo y sin tierra. ¿Hasta cuándo? No puedo vivir sin vida, ni puedo morir sin muerte. ¿Cómo me engendraste, dime, ya que has venido aquí? No sabes quién soy, no lo sabes. Y es el padre quien ha de decirnos quiénes somos. O quizá no, quizá sería el esposo, el esposo mío, quien me habría de decir quién soy. El que se queda solo, peor aún, sola, bajo el cielo y fuera de la tierra, como una sierpe, ésa, sí, tendría que tener un padre, un padre de verdad. O quizá un hermano, uno que le diera su nombre. Un hermano, y yo tengo dos...

EDIPO: Hija, no lo sé. Me haces desesperar de lo que nunca creí poder tener que desesperarme: de ti, mi única verdad, rosa a la luz más allá de la vergüenza. Eras tú mi cumplimiento, tú mi corona. Sin ti no tengo ni siquiera infierno.

Porque tú naciste, sí, de mi pensamiento.

Tú eres mi razón.

Mira, hija, yo era sólo una nube, una nube blanda, cálida, llevada por el viento. Y tuve que ser hombre.

ANTÍGONA: Un error.

EDIPO: Siempre un error. De yerro en yerro toda mi

vida fui, y también ahora en mi muerte. ¿Será todo errar en el hombre; ni una brizna de razón habra en mí? Hija, yo te veía crecer y, casi sin saberlo, te esperaba para que tú cumplieras mi promesa, porque tú eras, eres, sí, mi promesa. Y si...

ANTÍGONA: Si... ¿Cómo sabes? ¿Qué es lo que sabes?

EDIPO: Que eres tú, que tú eres mi palabra sin error. Tú el espejo donde un hombre puede mirarse, y no ella, aquélla, la Quimera. Iba yo sin poder todavía andar, con estos pies blandos que nunca me sostuvieron. Sufría al andar con ellos sobre la tierra. Dura es la Tierra para el hombre recién nacido; de repente se encuentra enredado en su raíz, despedido de la madre Tierra.

Tierra, Madre, ¿qué haces conmigo, con el hombre? Lo dejas salir, al aire habría de ser; pero no, lo retienes al mismo tiempo que lo expulsas, tú, su cueva, donde vivía sin ver envuelto en tus entrañas, sus raíces, en la oscuridad del paraíso primero, tu niebla.

Un hombre, un hombre tuve que ser. Y yo era como un sueño. Yo era apenas el despertar de una luciérnaga, el parpadear de una llama, un poco de aliento, un palpitar de un corazón pálido. Yo no era casi nada. Era casi, era apenas, y tuve que ser eso: un hombre. Así era, y tú me hablas de la verdad, me dices la verdad. No ves que no había nacido y me obligaron a ser. Acompáñame, Antígona, hija, no me dejes todavía. Condúceme, asísteme aunque ahora vea, no puedo quedarme solo.

ANTÍGONA: Ahora veo yo un poco también.

EDIPO: Así fue, y tuve que seguir como una nube de esas que se quedan olvidadas después de una tormenta, cuando ya brilla el Sol, al que ofenden como una objeción a su victoria. Y no, no era eso. Era yo el olvidado, el dejado ahí sin acabar de ser, y sin ver apenas nada. Estaba yo hecho de olvido. Un hombre o un dios acaso. No sé. No me acuerdo...

ANTÍGONA: No te acuerdas siquiera de si ibas a ser sólo un hombre, o si un dios te dejó ahí, como su sombra.

EDIPO: No, ni siquiera ahora sé quién soy, quién iba a ser, si un hombre o un dios. Mi padre me abandonó. Y fue el pastor quien se compadeció de mí y cambió mi suerte, mi condena a muerte en condena a vivir abandonado. Y yo iba, como una nube suelta, olvidado de mi padre. Y así, dejado, ¿qué iba yo a hacer? Si hubiera sabido, no habría hecho nada, lo que se dice nada, antes de volver a mi casa, a encontrarme con mi padre. Eso, ahora, tan tarde ya, es cuando lo sé.

Porque no hay que hacer nada sin haber vuelto a la casa del padre.

ANTÍGONA: Pero yo, padre, yo que nunca me fui de tu casa...

EDIPO: Saliste de la casa, acompañándome como un cordero, y me alegrabas en mi destierro, desterrada ya tan niña, y sin culpa alguna tú.

ANTÍGONA: Y ahora me han dado tierra, aunque estoy enterrada. Esto es...

EDIPO: Oh, Antígona, tengo yo que decirte dónde estás, cuando es tan claro; todo esto es tan claro. Estás en el lugar donde se nace del todo. Todos venimos a ti, por eso. Ayúdame, hija, Antígona, no me dejes en el olvido errando. Ayúdame ahora que ya voy sabiendo, ayúdame, hija, a nacer.

ANTÍGONA: ¿Cómo voy a poder yo? ¿Cómo voy a poder hacerlos nacer a todos? Pero sí, yo, yo sí estoy dispuesta. Por mí, sí; por mí, sí. A través de mí.

Ana, la nodriza

ANTÍGONA: Ahora me he quedado yo sin ver, es como si nunca hubiera visto nada. No hay luz fuera de mí, ni dentro, ni más allá.

¿Eres tú, muerte? ¿Eres eso, ésa?

ANA: Niña, mi Niña, ya ves cómo vengo y te traigo un poquito de agua en tu cantarillo. Y una ramita de albahaca.

ANTÍGONA: Ana, ¿de dónde vienes?, dime, dímelo de dónde vienes. Te perdí de vista entonces. Desde aquello, ya no te vi más. Y nadie me dijo de ti nada, y yo no sabía si...

ANA: Yo, Niña, tú sabes, soy una de esas personas de las que nadie sabe nada, de las que nadie puede saber ni dar ninguna noticia. Yo nunca fui a ninguna parte: ni salí, ni entré, y pocos fueron los que me vieron. Ni siquiera cuando me tenían delante de los ojos me veían. Aun de mocita era así, no sé si por mi culpa. Como yo estaba cierta de que no me veían, ¿a qué me iba a hacer presente? Cuando hablaba o canturreaba un poco me escuchaban, entonces sí. Me escuchaban y hasta se hacía corrillo cuando cantaba un poco más alto y seguido, sin darme cuenta, y cuando hablaba más largo. Yo decía lo que tenía que decir sin detenerme más que lo preciso. Mira, no te preocupes por mí, si estoy viva o muerta. Estuve siempre junto a ti, sin que tú me vieras y sin poder nada, viéndote sin descanso. Viéndote a ti sin descansar nunca tú, porque yo no tengo de qué descansar ni dónde tampoco, ni podré hacerlo mientras tú, Niña, no descanses de todas tus fatigas. Que no vas a descansar tan pronto. Porque a ti te espera otra cosa, otra cosa mejor que el descanso.

ANTÍGONA: ¿Qué me dices, Ana? Tú, que siempre me distraías. Oyéndote se me iban las horas, se me iba el sueño, cuando tú lo que querías era adormirme. Pero el sueño se iba de mí y yo me quedaba como un caballito del diablo sobre una hoja o debajo de la hoja, verde como ella y sin peso, cerca del agua al borde de la acequia o del cántaro.

ANA: Sí, Niña, así estabas siempre pegada al agua y luego con el cantarillo, siempre a vueltas con el agua como si fueras del agua y no de la tierra; del agua, del aire. Y luego te volvías callada y apenas se te veía; desaparecías

como si te metieras por una rendijilla entre las piedras, aquellas tan blancas, tan lavaditas, cómo te gustaba. Se veía que tú, por delgada que fueses, no podías escurrirte entre aquellas piedras, pero sucedía así. Y por la arena blanca también te escurrías y luego se te volvía a ver, y venías oscura, negruzca, gris, yo qué sé. Yo no sé nada. Pero te veía, te he ido viendo siempre sin descanso. Te metías entre los juncos de la acequia, te encaramabas al borde del cantarillo...

ANTÍGONA: Ana, Ana, eres la de siempre.

ANA: Pues claro está que soy siempre, siempre igual. Porque nunca fui nadie, nada.

ANTÍGONA: Ana, tú eres el único ser que he conocido, iba a decir: la única diosa.

ANA: ¿Cómo se te ocurre? Eres tú, que siempre te vi así, a vueltas con los dioses, por eso te ibas al agua, te querías ir de aquí de donde estamos todos los mortales. Y por ese pensamiento no has podido nunca descansar. Ese pensamiento te ha hecho penar más que todo lo que te pasaba, que lo que te pasa.

ANTÍGONA: Pero a mí, entonces, ¿qué me pasaba?

ANA: Entonces, entonces nada. Eres así tú también, somos las dos de esa gente a la que nunca les pasa nada, nada más que lo que les está pasando a los demás, libres como el agua, encadenados por el amor y por la pena de verlos sufrir y equivocarse día tras día. Y eso es todo lo que nos ha pasado a las dos: estar viendo, lo que se dice viendo sin poder remediarlo, lo que está pasando, lo que va a pasar; lo que les está pasando ya sin que ellos lo sepan, ni quieran.

ANTÍGONA: Pero yo no sabía nada de lo que les pasaba a ellos. Yo sentía sólo aquel peso, esta oscuridad, este encierro ya desde entonces. Eras tú quien lo sabía todo por mí, y por eso no me dejabas ni un instante.

ANA: Nunca pude nada por ti, ni siquiera ahora que te he podido traer tan sólo ese cántaro con un poco de agua a la que ya no te asomas, ni la bebes.

ANTÍGONA: Esa agua, de la fuente que viene, ya no es para mí. Ana mía.

ANA: ¿Y tú que sabes de qué fuente viene esta agua; de qué fuente viene el agua? Te lo decía, te lo decía yo: Niña no quieras saber, bebe. Bebe ahora. Duérmete ahora. Yo pude llegar hasta ti y ahora tengo ya que irme.

ANTÍGONA: Y, como siempre, sin responderme a lo que te pregunto, sin contarme el cuento; el cuento que nunca me acabaste de contar del todo. Era así como ahora, empezabas y a mí se me iba el sueño, la sed y a ti se te iba el cuento.

ANA: Y luego tu hermana te decía: «Cuéntame el cuento de Ana, que a mí ella no me cuenta nada». Y era al revés. Porque yo a tu hermana sí que le contaba cuentos y hasta le cantaba. Era ella la que luego no se acordaba, mientras que tú tenías que acordarte de lo que no te decía, de lo que no te contaba. Y yo bien sabía la historia, la historia que te esperaba a ti, a ti solita, Niña. ¿Cómo te la iba yo a contar?

ANTÍGONA: Pero no, Ana, la historia no me esperaba a mí sola. También la aguardaba a ella, a mi hermana.

ANA: La historia, niña Antígona, te esperaba a ti, a ti. Por eso estás aquí, tan sola. Por la historia.

ANTÍGONA: La historia, ¿cuál?, ¿la de mis padres, la de mis hermanos, la de la Guerra o por la de un principio?

Dime, Ana, dímelo, respóndeme, ¿me has oído? ¿Por qué historias estoy aquí: por la de mis padres entre ellos, por la historia del Reino, por la guerra entre mis hermanos? O por la historia del Mundo, la Guerra del Mundo, por los dioses, por Dios...

Dime, Ana, respóndeme, me oyes acaso... Ahora se me presenta esta pregunta, nunca se me había presentado, parecía que todo, tan monstruoso, fuese tan natural. Y ahora necesito saber el porqué de tanta monstruosa historia. Contigo me olvidé de estar aquí, y me limpié de todo. Ana, sin tocar tu agua, tú me has lavado. Estoy limpia, limpia. Tú me has lavado. Y ahora necesito lavar.

ANA: Limpia siempre lo fuiste.

ANTÍGONA: Lo fui, limpia, ya lo sé, pero no estaba limpia. Todos los que me rodeaban, mi hermana, ella, no, estaban tan manchados o se fueron manchando, de sombra mis padres, de sangre mis hermanos, que yo no podía estar limpia. Y ahora... Y no me respondes. No me respondes, Ana. Tú, sólo tú, podrías hacerlo. Me hace falta saber. Habiendo hecho lo que hice, viendo todo lo que vi y todo lo que veo...

ANA: Eso es, que cuando se ve tanto no se puede saber.

ANTÍGONA: Me dejas sola con mi memoria, como la araña. A ella le sirve para hacer su tela. Esta tumba es mi telar. No saldré de ella, no se me abrirá hasta que yo acabe, hasta que yo haya acabado mi tela.

Ana, ¿te fuiste, te fuiste ya? Ah, sí; me dijiste, o como si me lo hubieras dicho, que me esperabas junto a la fuente.

La sombra de la madre

Ay, eres tú, Madre, vuelves. Vuelves aquí también.

No has encontrado reposo.

Olvida. Si pudieras volver a ser niña, muchacha sin casamiento, sin saber de novio. Vuelve a ser niña, doncella, y no te cases. No, a eso no vuelvas, ni a tener hijos.

Ah, sí, ya veo. Ansías que yo sea tu hija, solamente y del todo. Pues que, tal como ha sido, es como si fuese tu hija a medias y doblemente a la vez; hija dos veces y sin padre. Era así, aunque aun tú no lo supieras, como si fuéramos tus hijos inacabablemente y como si nuestro padre estuviese siempre yéndose de su sitio, del lugar del Padre. Lo mirábamos, nos empujabas tú a mirarlo como a un hermano, un hermano que llegó no se sabe cómo.

Nos hacías sentir que nuestro Padre era un hombre que había llegado un día, que se te había presentado: que no era nuestro Padre desde siempre, desde un principio, como ha de ser el Padre. No le conducías a su puesto, al trono del Padre, mientras que lo izabas al trono del Rey. Y así nunca conocimos la cólera del Padre ni esa densa ternura que la envuelve y embebe. No le dejabas, rey como era, ceñirse la corona propia del Padre, cuando la justicia recorre la casa y se pasea por todos los rincones y escondrijos; cuando en la casa no hay nada escondido, sólo el misterio de la cámara nupcial, donde los padres penetran silenciosamente como el sacerdote que porta la espiga de Eleusis. Y los niños no nos preguntábamos, qué es lo que pasa allí dentro. Es el viaje misterioso de los Padres, los vemos partir más allá de todo, hacia más allá de los confines de la vida, sabiendo que volverán, que volverán con nosotros siempre y que nos traerán algo precioso, que nosotros no tendríamos si ellos no se fueran tan lejos.

Has venido, sí, yo sé, porque tienes esa costumbre y porque lo necesitas. Eras así. Mira, una Madre, porque tú ya eres para siempre una Madre, tenías que haberte refugiado cuando supiste ya sin velos, en esa tu majestad, majestad de Madre, aun con su mancha. Y ¿es que hay alguna Madre pura del todo, alguna mujer pura del todo que sea madre? Tú sabes que no. Esa pureza de la Madre es el sueño del hijo. Y el hijo, a fuerza de amar su oscuro misterio, la lava. Y ella se va purificando con tierra, pues que de la tierra es y a ella se parece. Y la Tierra es negra y tiene en sus adentros, en sus entrañas, luz. Tiene entrañas de luz la Tierra. Y en la Madre de vida, de vida nuestra, por negra que sea la mancha que haya caído sobre ella, por caída que ella misma esté, cuando ya no puede hundirse más abajo, como tú, que tocaste el fondo de la negrura y del peso, entonces se quiebra y deja ver y da, da algo a la luz. No es como decía antes; no tiene la Madre entrañas de luz, aunque algún día de algún modo alguna haya de tenerlas. Hasta ahora todas han sido por dentro oscuras

también, como tú. Pero dan algo, algo vivo a la luz. Dan vida a la luz. Eso. Y eso tú, madre nuestra, lo hiciste.

Vete ahora tranquila. Húndete en la tierra, ya que te la dieron, vete al encuentro de las Madres que te esperan, que te acogerán, que lavarán en la inmensidad de su Manto tu mancha y tu infortunio.

Ellas, las Madres, te recibirán.

Y Ella, la Madre-fuerza, la de los Dioses, te abrirá su firmamento, ese abismo. Y el Mar y los Infiernos de la maternidad no tendrán secretos para ti, porque en ellos encontrarás al fin tu secreto desplegado, la razón sin nombre de la Vida.

Pues que todas las cavidades de la Tierra, del Cielo y de los Mares, aun sin nombre, donde están los seres sin nacer y los muertos, reposan en el seno de la Grande Madre. Su regazo abraza todo lo que ha nacido, bien o mal, por eso. Sólo porque nació. Y luego, sí, así lo creo, luego lo dejará nacer otra vez. Se los entregará a la luz. Mas antes, tenemos que volver a Ella, otra vez. Allá abajo en la Tierra.

Vete, Madre, a tu Reino, criatura, hija también tú. Ahora que ya te he llamado Madre y también hija, sabiéndolo todo.

Si al saberlo todo tú nos hubieses llamado hijos, hijos míos, no se te habría enredado a tu cuello el cordón resbaladizo de la muerte. Porque no fuiste tú, tú no fuiste; fue ella, la serpiente la que se te enroscó. Ahora ya no está a tu lado. Te librarás del todo yéndote para no volver por estas tierras de dolor ya estériles para ti, para todos nosotros; tierras de sal.

Vete, Madre, hija tú también nacida de la Madre inmensa, negra como tú.

Ay, Madre, inmensa sombra...

Ay, Luz, señora nuestra. ¿Irás a ser algún día tú, nuestra Madre? Postrada estoy aquí entre las dos, sola entre la Vida y la Muerte, postrada ante ti, Sombra, y ante ti, Luz.

¿Cuándo?, decidme, dime tú, Luz, ¿cuándo seréis las dos una sola?

La sombra de mi Madre entró dentro de mí, y yo doncella he sentido el peso de ser madre. Tendré que ir de sombra en sombra, recorriéndolas todas hasta llegar a ti, Luz entera.

Y ahora, ahora no sé qué me aguarda. Purificada por la sombra de mi Madre, atravesada en mí, sigo estando aquí todavía.

La harpía

HARPÍA: No me miras tan siquiera, niña. Y nos hemos visto una vez, por lo menos. Yo, sí, te he visto a ti. Tú a mí, no me miraste siquiera.

ANTÍGONA: Mirarte... no eres cosa de mirar, tú.

HARPÍA: ¿Tanto te repugno?

ANTÍGONA: Eres de las que buscan ser oídas, de las que se deslizan por los laberintos, cuchicheando.

HARPÍA: Pero si tú me hubieras oído en tu laberinto. Ahora que estás encerrada en él, óyeme, aunque no me veas. Nadie me quiere ver. Pero me sueñan. En eso soy como la belleza, que es lo que cuenta. Me sueñan como a ti. ¿Eres tú el sueño de alguien? ¿No te has pasado la vida soñando, soñando a alguien sin reconocerlo? Y ahora, aquí, ¿sabes si contigo sueña alguien?

ANTÍGONA: Quieres decirme que nadie me ama, ni me teme. En cambio a ti...

HARPÍA: A mí, me temen. A ti, alguien te ama. Es lo mismo.

ANTÍGONA: No, es todo lo contrario. La Ley del Amor es muy distinta de la Ley del Terror y ni siquiera se puede decir que sean todo lo contrario.

HARPÍA: Hablas en vez de oírme. Y si me hubieras oído cuando eras joven, cuando estabas viva.

Las muchachas no me quieren ver. Por eso me acerco tanto, pegándome a sus oídos o hablándoles desde un rincón descuidado de su alma, pues que hay tan pocas que mantengan aseados todos los rincones.

ANTÍGONA: Como una araña. Ah vieja, ya te conozco.

HARPÍA: Porque al fin eres prudente, como una araña tú también.

ANTÍGONA: Eres el primer ser, la primera voz que me lo dice. Prudente yo, yo prudente, como una araña. ¿Y mi hilo? ¿Y la tela? ¿Yo, tejedora?

HARPÍA: Sí. Tú, tejedora, yendo y viniendo de una tierra a otra tierra. Yendo y viniendo de los vivos a los muertos. De esa Ley de Amor, que tú sola conoces, a la del Terror que todos, míralo, sábelo, acatan. Y ahora ¿qué tienes ya por tejer?

ANTÍGONA: Ahora, ahora sólo tengo que morirme.

HARPÍA: Pero no puedes. Me has llamado vieja, dándome mi nombre y no como insulto según hacen otras que se exasperan, cuando al fin me miran y se ven en mí como en un espejo. Me acerco a las muchachas cuando todavía es tiempo, no soy tan mala yo, cuando están en flor para que me oigan y, más aún, para que me sientan y me entiendan. Voy a prevenirlas.

ANTÍGONA: Pero yo, amiga, no tendré vejez. Creo que no tuve nunca ese fantasma. Soy ahora lo que fui siempre; una muchacha sin futuro. Y ¿podrías tú decirme si estoy todavía en la vida, o dónde estoy, ya que no puedo morir?

HARPÍA: Pues, eso, es que nadie lo sabe. Te viniste aquí, fuiste tú la que inventaste esa historia, esa condena...

ANTÍGONA: Cómo te equivocas, vieja harpía. Nunca he inventado nada yo. Todo me lo fueron dando, me lo dieron ya desde el principio. No he venido aquí, ni fui por los caminos, peregrina, de tierra en tierra, inventando historias. Fui con mi Padre, con él, por él. Por él y por sus hijos, mis hermanos. Óyelo bien, desde el principio.

HARPÍA: Y si tan segura estás de ese principio, como tú lo llamas —porque tienes tú, tu lenguaje—. Si es que no te viniste aquí, no hiciste nada para que no te trajeran, tan fácil que te hubiera sido: una palabra tuya, una sola a tu Juez, y ya estaba. O haberte callado, y haberte puesto a llorar, según es uso de mujeres. Él estaba deseando, porque al fin eres su sobrina, y la novia de su hijo, y una muchacha, ¿sabes? Y los hombres son hombres siempre.

ANTÍGONA: Los hombres... Yo de eso sí que no sé nada, los hombres frente a una niña, quieres decir.

HARPÍA: Sí; frente a una niña y frente a una mujer también, si es joven.

ANTÍGONA: No había nada que hacer, ni yo tenía que hacer nada. El Juez tenía que condenarme pues que su Ley es ésa, condenar. Y yo lo sabía cuando hice lo que hice.

HARPÍA: ¿Por qué lo hiciste, entonces, si lo sabías?

ANTÍGONA: Ya lo dije. Porque hay otra Ley, la Ley que está por encima de los hombres y de la niña que llora, como yo cuando lloré.

HARPÍA: Lloraste tarde, tenías que haber llorado antes.

ANTÍGONA: No, tú lo ves todo al revés; todo lo tuerces, tú. Lloré cuando me acordé de mí, cuando me vi, cuando me sentí.

HARPÍA: Y ¿cómo no te sentiste antes? Mira, yo lo sé todo, os conozco a las muchachas. Sé que os da miedo la boda, miedo el hombre, así, sin nada por en medio. Sí, no tienes que recordármelo. Yo te oí cuando te lamentabas. Pero a mí no me engañas tú, ni ninguna otra.

Si tú hubieras querido boda, la tuya, tu boda, no habrías hecho aquello, librándote así de esa historia. Si le hubieses amado, a él, a tu novio. Ibas a su lado con el pensamiento en vuelo. O ¿era él quien no supo? Era tan pálido.

ANTÍGONA: Cállate, vete, déjame.

HARPÍA: Uy, uy. He puesto el dedo en la llaga. No me quieres oír. Porque tú eres como yo, de las que hablan, de

las que son —como me decías— no para ver, sino para oír. Tu belleza pasaba desapercibida mientras no hablabas. Esa inteligencia que por castigo pusieron en tu cabecita, tan redonda, tan cerrada que tienes, ese talento para una muchacha es un castigo. Eso ha sido tu condena. Si en lugar de darte a pensar, si en lugar de ponerte a pensar...

ANTÍGONA: No, no, vieja, amiga, araña, lo que seas, yo no me he dado a pensar.

HARPÍA: No, te diste a ver. El pensar te lo dieron.

ANTÍGONA: En eso dices algo cierto. Mas no me di a ver, a que me vieran. Y si me di a hablar es porque me encontré en ello, teniendo que hacerlo. Pero darme, lo que se dice darme, no me he dado a nadie, a nada.

HARPÍA: Esto te digo, que no quisiste darte a nadie y por eso bajaste aquí sin esposo. Y él, ¿no lo sabe?

ANTÍGONA: Él, él estuvo lejos de donde yo estaba en mi hora.

HARPÍA: Ah, no sabes. Él vino tras de ti, te siguió hasta la misma puerta; no le dejaron franquearla y se lo llevaron muerto. Él mismo se dio la muerte para ir a encontrarte en ella. Y mientras, tú, aquí, viva. Los dos aquí tan cerca, sólo esa puerta os separa. Igual que allá arriba, siempre una puerta de por medio. Dime ahora, si te atreves, que no es verdad, tú que te has pasado la vida con ella a vueltas, con la verdad, sin amor.

Y ahora estás aquí abandonada del amor. Y es justo, tú, la de la justicia.

Porque no fue tu vida lo que diste por la verdad y por la justicia; diste tu amor. Y el suyo, el de ese hombre, ese muchacho, pálido porque hiciste de él tu sombra; te seguía como una sombra sin encontrarte nunca; siempre estabas en otra parte. Y ahora él te busca entre los muertos y estás aquí todavía, viva. Sí, estás todavía viva.

ANTÍGONA: Vete, razonadora. Eres Ella, la Diosa de las Razones disfrazada. La araña del cerebro. Tejedora de razones, vete con ellas. Vete, que la verdad, la verdad de verdad viva, tú no la sabrás, nunca. El amor no puede

abandonarme porque él me movió siempre, y sin que yo lo buscara. Vino él a mí y me condujo.

HARPÍA: No, te movió la piedad. Son dos cosas.

ANTÍGONA: Dos cosas, eso es lo que tú querías, te llamo ahora por tu nombre, enredadora, razonante Harpía. Vete, que en mí no puedes entrar.

HARPÍA: Sí. Ahí te dejo con tu vida y tu verdad.

ANTÍGONA: Sí, sí, sí. Yo creo. Seguiré viva entre los muertos hasta que el Amor y la Piedad, uno sólo, lo quiera.

Los hermanos

ANTÍGONA: La verdad, la verdad a solas. Todavía.

ETÉOCLES: La verdad, dices, Antígona, mientras ¿qué? ¿Cómo íbamos a saberla entonces? Si nos deteníamos a buscarla, entonces, ¿quién iba a gobernar, a poner orden, a vivir? Y teníamos que vivir. Si nos paramos a mirar las cosas como son, entonces se nos van de la mano.

POLINICES: Tal pienso, tal pensaba yo también: que las cosas se nos iban de las manos.

ANTÍGONA: Se os fueron de las manos.

ETÉOCLES Y POLINICES: ¿Qué íbamos a hacer? Se nos iba la vida; nos iba la vida.

ANTÍGONA: ¿Y ahora? ¿En qué vida estáis? Si queríais de verdad vivir, había que dejarle un instante, aunque fuera uno solo, a la verdad, a la verdad de la vida. Un poco de tiempo.

ETÉOCLES Y POLINICES: La vida no deja ese tiempo. Teníamos...

ANTÍGONA: Sí, teníais que morir y que mataros. Los mortales tienen que matar, creen que no son hombres si no matan. Los inician así, primero con los animales y con el tiempo y con ese grano de pureza que llevan dentro. Y en

seguida con otros hombres. Siempre hay enemigos, patrias, pretextos.

Creen que matando van a ser los Señores de la Muerte. El Rey no lo es si no ha matado, si no mata, si no sigue matando. Y luego el Juez que no mata... pero él no, manda matar porque él está ya en el reino de la razón pura, la ley.

Y no basta. Hay que matarse por el poder, por el amor. Hay que matarse entre hermanos por amor, por el bien de todos. Por todo. Hay que matar, matarse en uno mismo y en otro. Suicidarse en otro y en sí con la esperanza de ser perdonado por tanto crimen, por tanta muerte expandida.

El Señor de la Muerte tiene que matarse al fin, si algo tiene dentro vivo en la esperanza del perdón.

Para eso hay tiempo, todo el que haga falta. Para vivir no hay tiempo.

POLINICES: Hermana, hermana mía, mi única hermana, ¿por qué nos dejaste? ¿Por qué no nos destruiste a tiempo?, tú que sabías, tú que veías, tú, hija del Tiempo, hermana desde antes, desde siempre hermana, hermana...

Creo lo que dices, todo, creo en ti, en ti. Entenderte, no sé, no; aquí, en el corazón, sí te entiendo, pero no veo. Tus palabras, tu presencia, tu voz me deslumbran.

ETÉOCLES: ¿Crees que ella es solamente tuya y mía no?, yo que he venido aquí a buscarla, como tú, y me la quieres arrebatar como hiciste siempre. Ella, tu hemana, la tuya única hermana.

ANTÍGONA: ¿No podéis querer alguna cosa sin dividirla queriéndoosla llevar toda, sin dejarle nada al otro?

ETÉOCLES: Es él, él.

POLINICES: Eres tú, hiciste siempre lo mismo. Y por eso nunca pude entenderme contigo, cuando tanto lo quería.

ANTÍGONA: Y yo, sí, soy hermana vuestra, de los dos como he probado.

ETÉOCLES: No, Antígona, eso no. Que tú estás aquí bajo tierra consumiéndote como hermana suya. Como hermana mía irías cubierta de gloria en el carro de mi victoria.

ANTÍGONA: ¿Cuál victoria? No puede ser llamada con ese nombre la destrucción de la Patria, su caída. Ya no existe Tebas, ¿lo sabes? Tebas es sólo la tierra suya, propiedad de él, el que os venció a los dos y a todos, sin ser por ello victorioso.

Sí, yo sé que todas las victorias se alzan sobre el llanto, y que la sangre, por mucho que sea su caudal, no ablanda los corazones de los vencedores. Vencedores solamente, pues que tan pocos son los victoriosos en las historias que nos cuentan.

La Victoria tiene alas, según la vemos. No han de ser hijos suyos quienes se las quitan, y la asientan sobre los cráneos de los muertos y sobre las cabezas de los vivos, y le ofrecen como exvoto un corazón de piedra, mientras el corazón de carne, ése que palpita como una mariposa, pierde sus alas. Y su voz y su palabra.

Todo se vuelve pesado bajo los vencedores, todo se convierte en culpa, en losa de sepulcro. Todos vienen a ser sepultados vivos, los que han seguido vivos, los que no se han vuelto, tal como ellos decretan, de piedra.

POLINICES: Pero nosotros teníamos que ganar.

ANTÍGONA: ¿Por qué no hicisteis, sin tan justa era, de vuestra ganancia una gloria?

Y de haber sido así, si la gloria resplandeciera sobre la ciudad, aunque yo estuviese aquí, sería diferente. Yo estaría aquí caída al pie de mis hermanos más altos que yo, erguidos sobre su muerte.

Como aquella violeta que se me cayó de las manos una tarde que cogía flores; la violeta se escurrió nada más cortarla y se quedó tendida al pie de sus hermanas. La dejé allí, y me la quedé mirando, sintiendo, comprendiendo, pues que es en esas cosas en las que yo he estudido. Y me supe yo así, pero no dejan, mis hermanos sin gloria, caídos al pie de nada. Y más infortunados que yo errantes, sin centro adonde encaminarse.

Oh, Muerte no vengas todavía, hasta que no se pacifi-

quen, hasta que yo sepa dónde llevarlos, si es que no vamos al mismo sitio.

Sí, yo soy vuestra hermana. Pero vosotros dos ¿sois hermanos míos?

¿Sois hermanos de alguien? ¿Le habéis permitido a la hermandad que inunde vuestro pecho deshaciendo el rencor, lavando la muerte, esa que ahora tenéis, y que cuando llegue la otra, venga limpia, de acuerdo con la ley de los Dioses?

ETÉOCLES Y POLINICES: Es que, Antígona, todo viene de nuestro Padre. Nuestro Padre...

ETÉOCLES: Él nos maldijo. Acuérdate.

POLINICES: Malditos del Padre. Cuando no hacía falta, lo estábamos ya de nacimiento.

ETÉOCLES: Y por eso, todo lo que nos ha pasado ha sido a causa de nuestro Padre, de él y nada más que de él.

ANTÍGONA: En eso no os equivocáis, pues que sin padre no hubiésemos nacido.

ETÉOCLES: Mas pudo ser él de otra manera; no haberse equivocado tanto, no haber caído tanto, no haber sido tan ciego.

ANTÍGONA: Y si no se equivoca, si no se ciega, no seríamos hijos de su madre. No seríamos. Queréis el poder, el trono que os venía de él, de ella, ése sí lo quisisteis; el poder sí, mientras que del ser renegáis.

POLINICES: El ser estaba maldito.

ANTÍGONA: ¿Y el poder no lo estaba, no lo está?

ETÉOCLES: El poder es siempre necesario, debe de haberlo. Y este poder era mío, me correspondía de hecho y de derecho.

POLINICES: ¿Tuyo sólo? ¿Y yo? ¿Ves, Antígona, lo ves? Me desposeyó desde el principio. El poder era todo para él.

ETÉOCLES: Tú siempre mirabas hacia afuera, por encima de las fronteras de la patria. Los muros de la casa te oprimían.

Criticabas, juzgabas los actos de nuestro padre, el Rey. Tenías pensamientos encerrados en tu frente; pensabas.

Se te veía. Tenías ideas. Ideas que nacían y crecían dentro de tu pecho. Andabas siempre pensando. No lo niegues. Mientras que yo no. Yo no pensaba. Yo era el orden, el de nuestro padre, el de su trono. Yo era la Patria. Yo, la Patria...

POLINICES: Tú eras la Patria. Pero ¿la Patria no estaba devastada? ¿No había peste en la ciudad, no se hacían invocaciones a los Dioses inútilmente? Todo era vano, las ofrendas, los sacrificios y el agua que había de purificarnos estaba maldita también. Maldito el aire, la tierra, el fuego, los Dioses.

ETÉOCLES: No te permitiré...

ANTÍGONA: No. Ahora ya no. Ahora a él, como a ti, como a mí, nada nos está permitido. Ya nada tenemos que hacer que no sea mirar, mirarnos, mirarlo todo. Yo no me acuerdo de nada, no me hace falta, porque todo, lo que se dice todo, aquello que viví y lo que pude vivir también, todas mis vidas, están presentes ante mis ojos.

ETÉOCLES Y POLINICES: Pero hay que hacer algo. Tenemos que hacer algo para salir de aquí.

POLINICES: Salir, salir de aquí. Pero yo vine para entrar y quedarme aquí hasta llevármela a ella, a la hermana mía. Sin ella no puedo irme. Vine para llevármela conmigo. Cállate, Etéocles, que tú no sabes de eso. Vine para llevármela de esta tierra maldita y por eso peleé, y ahora, muerto, es así con mayor fuerza de razón.

Vengo a buscarte, vine a buscarte, Antígona hermana, para irnos a una tierra nueva, libre de maldición; a una tierra fragante como tú, para empezar la vida de nuevo. Ojalá nos hubiésemos ido los dos cuando éramos todavía niños, cuando no había pasado todavía nada. Antes de que hubiera caído sobre nosotros la ceguera de nuestro padre, la locura de nuestra madre. Ella ¿desde cuándo se había vuelto loca? Y él, ya antes de cegarse estaba sordo. Era así. El padre sordo, la madre enloquecida hablando sola por las galerías, por los patios, por los rincones, delirando. Aparecía por todas las puertas, en ningún lugar, a ninguna

hora del día o de la noche estábamos seguros de no verla aparecer, llena de cólera por nada, o desfalleciente pidiendo auxilio sin dirigirse siquiera a uno. Pedía auxilio como si nadie hubiera, como si estuviese sola, aunque bien sabía que uno, yo, el más perseguido por ella, estaba allí. Y hasta allí había llegado buscándome. Pero no se dirigía a mí. Pregonaba sus quejas como los oradores del pueblo en la plaza pública. Hacía de todo pública protesta. Y protestaba sin haber sacrificado a los Dioses del cielo, y sin haber invocado siquiera a los Dioses de la sangre. Pero yo no recuerdo que en nuestra casa, en el palacio del Rey, sacrificase nadie a los Dioses, hasta que llegó la peste.

ANTÍGONA: No se podía ya sacrificar. Los Dioses no se satisfacen con sacrificios, en algunas ocasiones. Los sacrificios no bastan a la hora de la verdad, cuando ha de lucir la verdad.

ETÉOCLES Y POLINICES: La verdad...

POLINICES: La verdad no es una Diosa.

ANTÍGONA: La verdad es a la que nos arrojan los dioses cuando nos abandonan. Es el don de su abandono. Una luz que está por encima y más allá y que al caer sobre nosotros, los mortales, nos hiere. Y nos marca para siempre. Aquellos sobre quienes cae la verdad, son como un cordero con el sello de su amo.

ETÉOCLES: Oh, Antígona, siempre con esos discursos. Mejor habría sido que, como en otros tiempos, se hubieran contentado los Dioses con el sacrificio y que todo hubiera permanecido oculto. Mejor habría sido sacrificar a media ciudad con todos sus habitantes. Yo mismo lo hubiese hecho; sí, yo mismo: para que todo siguiera en orden y que la verdad no se diera a conocer.

Y yo digo que nuestro padre fue débil, que faltó, pues les que de haber ofrecido el sacrificio que digo yo, todo estaría como estaba, en orden y sin verdad.

POLINICES: ¿Ves ahora, hermana, cómo la única salida era, es, la mía? ¿Por qué no nos fuimos nosotros dos? A éste le dejábamos con el poder, con el que tú y yo no te-

nemos que ver nada. Ya que el orden que él dice, con el orden de verdad no tiene que ver nada. Se trata solamente de que no salten ciertas verdades. Y a ella, a Ismene, le habría quedado el amor, el amor de mujer. Y tú y yo hermana y hermanos del todo y para siempre.

ANTÍGONA: Polinices, hermano, fuiste tú el que se fue, me dejaste sola, sola, sí.

POLINICES: Porque tú no querías dejarlos solos. Te respeté. Como él, tu novio; tampoco él te llevó consigo. No te casaste...

ANTÍGONA: Sí, yo tenía que quedarme.

ETÉOCLES: Ella tenía que quedarse para saber. Era todo lo que quería: saber.

ANTÍGONA: ¿A qué llamas tú saber? Dices saber como si fuera posible no saber. Yo no elegí, sabedlo: no elegí.

Dices «saber» como si no costara nada. Ese saber que no busqué se paga. Cada gota de esa luz, de ésta que venís a beber ahora ya muertos, cuesta sangre. A mí también me la llevaron, la sangre. Mi sangre fue, todavía más que la vuestra, sacrificada: a ese poco de saber, a esa brizna de luz.

POLINICES: Antígona, yo no te he dicho nada de eso. Siempre le contestas a él. A mí no me has contestado. Yo quería, quise sacarte de allí para irnos a otra tierra: a una tierra virgen y fundar la ciudad nueva, los dos.

No me respondes, hermana. He venido ahora a buscarte. Ahora, no tardarás ya mucho en salir de aquí. Porque aquí no puedes quedarte. Esto no es tu casa, es sólo la tumba donde te han arrojado viva. Y viva no puedes seguir aquí; vendrás ya libre, mírame, mírame, a esta vida en la que yo estoy. Y ahora, sí, en una tierra nunca vista por nadie, fundaremos la ciudad de los hermanos, la ciudad nueva, donde no habrá ni hijos ni padre. Y los hermanos vendrán a reunirse con nosotros. Nos olvidaremos allí de esta tierra donde siempre hay alguien que manda desde antes, sin saber. Allí acabaremos de nacer, nos dejarán nacer del todo. Yo siempre supe de esa tierra. No la soñé,

estuve en ella, moraba en ella contigo, cuando se creía ése que yo estaba pensando.

En ella no hay sacrificio, y el amor, hermana, no está cercado por la muerte.

Allí el amor no hay que hacerlo, porque se vive en él. No hay más que amor.

Nadie nace allí, es verdad, como aquí de este modo. Allí van los ya nacidos, los salvados del nacimiento y de la muerte. Y ni siquiera hay un Sol; la claridad es perenne. Y las plantas están despiertas, no en su sueño como están aquí; se siente lo que sienten. Y uno piensa, sin darse cuenta, sin ir de una cosa a otra, de un pensamiento a otro. Todo pasa dentro de un corazón sin tinieblas. Hay claridad porque ninguna luz deslumbra ni acuchilla, como aquí, como ahí fuera.

ETÉOCLES: Si era eso lo que llevabas en tu frente, ¿por qué te casaste, di? Y ¿por qué volviste a la ciudad vieja a disputarme el gobierno, mi gobierno? ¿Y tu esposa?

POLINICES: Es que yo también me equivoqué, hijo de mi padre al fin. Volvía a causa de Antígona, ella estaba en la ciudad vieja del Padre. Ella, la hermana, hermana entre todas, me llamaba. Todas las noches en el entresueño oía su voz, su voz me llamaba: «Polinices, Polinices». Y entonces, eso sólo bastaba, oír mi nombre en la voz de mi hermana, para que todo lo que me rodeaba se me borrase. Ella me llamaba por mi nombre de verdad. Y con ella al lado, si tú me hubieras dejado entrar, en la ciudad vieja, aquí en la tierra, aquí en nuestra tierra, hubiéramos edificado la ciudad nueva: la de los hermanos.

ETÉOCLES: Pero tenías que haber contado conmigo, o ¿es que yo acaso no soy vuestro hermano? Y con la otra, también.

ANTÍGONA: ¿La otra?

ETÉOCLES: Ismene, tu hermana, nuestra hermana. Ella es la única que no está aquí. ¿Por qué no viene?

ANTÍGONA: Ella es la única de nosotros que tendrá su propia vida. Y, por lo demás, ella está siempre conmigo; irá conmigo donde yo vaya.

Llega Hemón

HEMÓN: Héme aquí yo también. Mas veo que conmigo no cuenta nadie. Empezó mi padre por no contar conmigo al condenarte, Antígona, y ni siquiera tú misma, cuando te decidiste a todo, y tampoco ahora. Sí, ya sé que lloraste viniendo hacia aquí nuestras frustradas bodas. Pero no sé si sabes que yo soy, entre todos tus muertos, el único que ha muerto por ti, por tu amor. Los demás, éstos también, han ido a la muerte por otra cosa, por sus sueños o por sus principios, sin ver a la muchacha Antígona, a la que han devorado. Y yo te amaba a ti, a esa muchacha. No sé si me maté o si es que no pude seguir sin ti viviendo.

ANTÍGONA: ¿Vienes también tú, por tu parte?

HEMÓN: Vengo por ti, por ti toda entera, como hace el esposo.

ANTÍGONA: Como hace el esposo... Tengo que ser toda para el esposo. Pero es que yo toda, yo únicamente para el esposo...

HEMÓN: ¿No eres, pues, una muchacha, una virgen que nace al mismo tiempo que su esposo, esposa de nacimiento?

ANTÍGONA: Yo soy, yo era una muchacha nacida para el amor de mi esposo, a cuya casa iría saliendo de la casa de mi padre. Y me devoraron no ellos, sino la Piedad; soy ya la ceniza de aquella muchacha. Me deshojé. Y ahora...

HEMÓN: Y ahora más blanca que nunca, luz de tu propia luz, ahora que naces, ven conmigo que estoy junto a ti desde el nacimiento; ven a nacer juntamente conmigo que me estoy todavía muriendo. Ellos son sólo muertos que vuelven para llevarte con los muertos.

ETÉOCLES: Eres tú quien nos quiere del todo muertos. Pero no es así, vivos estamos porque nuestra guerra no se acaba.

HEMÓN: Ah, ¿pero no estabais ya de acuerdo?

ETÉOCLES: Nunca, mientras él, ella, todos no se me so-

metan. Y tú también, si la quieres; pues que sólo yo puedo dártela. Ella misma lo ha dicho; tiene que ir a ti desde la casa del Padre.

POLINICES: Pero tú, hermato, tú que no quieres ser nuestro hermano, no eres por eso nuestro padre.

ANTÍGONA: ¿Cuándo le daréis paz? Dejadlo ya, a nuestro padre. Se fue de aquí, él también vino y yo le escuché. Y desapareció llevándose consigo su sombra. No lo volveréis a ver ya más. Esa historia ya se ha acabado, por lo menos ésa, sí.

ETÉOCLES: Eso es lo que yo quise siempre. Tú dices las cosas mejor. Lo que yo quería, quiero, es que toda la historia se acabe y que comience la vida, la vida sin historia en la ciudad de los hermanos, Hemón: para ti hay lugar en ella. Hemón, ayúdame, deja esa historia del esposo y vente a ser nuestro hermano.

HEMÓN: Antígona, seré tu esposo-hermano, ¿no era eso lo que querías?

ETÉOCLES: ¿Y yo, y yo? ¿Y tu hermana Ismene? ¿Estás cierta de que la historia se ha acabado ya? Mientras la haya, tú, Antígona, serás su prisionera. Te rebelaste contra ella y mira dónde estás, cómo estás, condenada a vida. A mi lado habrías sido reina, más aún, consejera de mi poder. Si en tu demencia te queda un rayo de razón, estás a tiempo todavía, porque oigo que Creón se acerca; viene a buscarte. Déjalos a estos dos. Entra en razón. Yo estaré siempre con Creón, éste o el que sea. Y tú, mujer al fin, serás mi delegada.

ANTÍGONA: Iros, dejadme sola. Ha de ser así. Yo iré, iré, cuando pueda a reunirme con vosotros, en esa ciudad que dices, hermano. Esposo mío; espera todavía, espérame.

ANTÍGONA: ¿También tú, tampoco tú puedes pasarte sin venir a esta tumba?

CREÓN: No temas, Antígona. ¿No ves la puerta abierta?

ANTÍGONA: Será para ti. Yo no volveré a pasar nunca por esa puerta.

CREÓN: Como siempre, te adelantas: antes a mi justicia, ahora a mi clemencia. Vengo a sacarte de esta tumba. La muerte de mi hijo, precipitado como tú, me impidió sacarte de aquí a tiempo para que celebrarais vuestras nupcias. Yo quería sólo darte una lección.

ANTÍGONA: Ah... ¿No era la ley, que yo bajara aquí para desvivirme a solas como un reptil entre las piedras?

CREÓN: Ya empiezas, Antígona, haces que se me olvide lo que venía a decierte. Sí; se me va de la cabeza. Pero mi decisión es mi decisión y la mantengo por encima de tus palabras. La puerta está ahí, mírala, abierta. Vamos Antígona. Ve delante de mí. Sube tú antes que yo, sube tú, primero.

ANTÍGONA: He subido ya, aunque me encuentras aquí, tan abajo. Siempre estuvimos todos nosotros debajo de ti. Pues eres de esos que para estar arriba necesitan echar a los demás a lo más bajo, bajo tierra si no se dejan. Confórmate con eso, Creón. ¿Qué otra cosa quieres?

CREÓN: Quiero, ahora ya no sé lo que quiero. Lo que no quiero es oírte: que te vayas.

ANTÍGONA: Pues ya me estoy yendo.

CREÓN: Que te vayas de aquí, arriba, arriba.

ANTÍGONA: Arriba, arriba. ¿Tú sabes dónde es arriba?

CREÓN: La tierra de los vivos, y conmigo a lo alto, al poder. Pues que yo, como es justo, he de seguir reinando.

ANTÍGONA: Ya no pertenezco a tu reino.

CREÓN: Pues a otro reino, si no quieres estar en el mío.

ANTÍGONA: Estoy ya entrando en un reino. Voy ya de

camino, estoy más allá de donde a un alma humana le es dado el volver.

CREÓN: No te obstines, Antígona. Quizá crees que ha pasado mucho tiempo. Pero no. Mira, ¿no lo ves? El Sol no se ha puesto todavía, está ahí como ayer cuando bajaste. Sólo te ha faltado el Sol un día, sólo has dejado un día de verlo. Un día. Vamos Antígona, arriba, arriba.

ANTÍGONA: No.

CREÓN: ¿Y qué diré a tu hermana que te espera?

ANTÍGONA: Dile, si te acuerdas bien, dile —no cambies mis palabras— que viva por mí, que viva lo que a mí me fue negado: que sea esposa, madre, amor. Que envejezca dulcemente, que muera cuando le llegue la hora. Que me sienta llegar con la violeta inmortal, en cada mes de abril, cuando las dos nacimos.

CREÓN: ¿Y cómo yo voy a poder decirle todo eso? Eso son cosas tuyas.

ANTÍGONA: Y cómo voy a decir cosas no mías y a mi hermana, a lo único que de mí dejo en esa vida. Pero no es necesario que se lo digas. Yo sé que será así.

CREÓN: ¿Y a los que te lloran, qué les diré? Creerán que no he cumplido mi palabra. Pero no, ya lo ven. Creerán que no quieres volver con ellos.

ANTÍGONA: Ay, Creón, en qué cosas te paras ahora. Me dejarán de llorar, y es bueno que me lloren algún tiempo; eso les lavará. A mí me ha cogido muchas veces la lluvia en el campo cuando iba con mi padre y no teníanos dónde guarecernos. Y era buena esa lluvia, era bueno, aunque duro ir al descampado. Gracias al destierro conocimos la tierra.

CREÓN: No te puedo entender. Pero, óyeme, por última vez te lo digo.

ANTÍGONA: No.

CREÓN: Óyeme, niña. Antígona, óyeme. No te vayas así sin mirarme siquiera, como si no estuvieras ya aquí. Escúchame, Antígona. Soy el primero que te invoca.

Dime: ¿Qué es lo que tengo que hacer? Te oiré, te, oh no, iba a decirte: te obedeceré. Y eso no es posible.

ANTÍGONA: A mí no hay que obedecerme. Sigue a quien yo sigo.

CREÓN: El Sol ya se ha ido, Antígona, tengo que irme.

Antígona, tienes tiempo aún, mira, mira el Sol: se está yendo.

ANTÍGONA: Ese Sol no es ya el mío. Síguele tú.

Antígona

Podía haber cerrado la puerta, sabiendo, como sabe, que yo ni la he de cerrar, ni la he de abrir; esa puerta de mi condena seguirá así, como la han dejado.

Pues que no es la condena, es la ley que la engendra, lo que mi alma rechaza. Pero veo que comienzo a hablar de mi alma.

Y él, claro, él venía a que colaborase con él, y que sea yo su cómplice por huir de la condena, y lo ayude a saltarse la ley sin cambiarla, claro.

Porque ha caído sobre él la desgracia y el oprobio. Y aún espera, sin saberlo, que si yo salgo de aquí todavía viva, su hijo, su hijo, vaya a resucitar. Mas no se resucita así a los muertos.

Venía a ascenderme. Eso. Por esa escala. Y yo no sé qué va a ser de mí, pero bien cierta estoy de que no es ésa la escala de mi ascensión y de que nadie, ninguno de los que están ahí arriba, ni de los que por aquí han venido, ávidos de seguir viviendo, me pueden resucitar, si es que al fin muero, o llevarme hacia la luz, ésa que nunca he visto, pero que siento según me voy volviendo ciega.

Oh Sol: estás todavía aquí como un reproche, como un

remordimiento que se arrastra, como una insidia. Ya sé que te veo por última vez, Sol de la Tierra, y que cuando te vayas, mis ojos, éstos de la tierra, dejarán de ver, pues que no se abrieron solos, tú los abriste como una herida. Esa herida de la luz en el rostro de los mortales. Sé que yéndote tú, Sol, se cerrarán estas llagas.

Y yo me quedaré aquí como una lámpara que se enciende en la oscuridad. Tendría que ir todavía más abajo y hundirme hasta el centro mismo de las tinieblas, que muchas han de ser, para encenderme dentro de ellas. Pues que sólo me fío de esa luz que se enciende dentro de lo más oscuro y hace de ello un corazón. Allí donde nunca llegó la luz del Sol que nos alumbra. Sí; una luz sin ocaso en el centro de la eterna noche.

Aún luces, aún me hieres con tu reverberar; estoy todavía viva: veo, respiro y toco y, como nadie me llama, no sé si podría oír.

Pues que si el del poder hubiera bajado aquí de otro modo, como únicamente debía haberse atrevido a venir, con la Ley Nueva, y aquí mismo hubiese reducido a cenizas la vieja ley, entonces sí, yo habría salido con él, a su lado, llevando la Ley Nueva en alto sobre mi cabeza. Entonces, sí. Pero él ni lo soñó siquiera, ni nadie allá arriba lo sueña.

Con sólo que él lo hubiera soñado, me tendría al lado suyo para vigilar su sueño, para alimentarlo. Porque su sueño así consume y se consume, si no lo cuidan. La vida está iluminada tan sólo por esos sueños como lámparas que alumbran desde adentro, que guían los pasos del hombre, siempre errante sobre la Tierra. Como yo, en exilio todos sin darse cuenta fundando una ciudad y otra. Ninguna ciudad ha nacido como un árbol. Todas han sido fundadas un día por alguien que viene de lejos. Un rey quizá, un rey-mendigo arrojado de su patria y que ninguna otra patria quiere, como iba mi padre, conducido por mis ojos que miraban y miraban sin descubrir la ciudad del destino, donde estaba nuestro hueco esperándonos. Y

yo sabía ya, al entrar en una ciudad, por muy piadosos que fueran sus habitantes, por muy benévola la sonrisa de su rey, sabía yo bien que no nos darían la llave de nuestra casa. Nunca nadie se acercó diciéndonos, «esta es la llave de vuestra casa, no tenéis más que entrar». Hubo gentes que nos abrieron su puerta y nos sentaron a su mesa, y nos ofrecieron agasajo, y aún más. Éramos huéspedes, invitados. Ni siquiera fuimos acogidos en ninguna de ellas como lo que éramos, mendigos, náufragos que la tempestad arroja a una playa como un desecho, que es a la vez un tesoro. Nadie quiso saber que íbamos pidiendo. Creían que íbamos pidiendo porque nos daban muchas cosas, nos colmaban de dones, nos cubrían, como para no vernos, con su generosidad. Pero nosotros no pedíamos eso, pedíamos que nos dejaran dar. Porque llevábamos algo que allí, allá, donde fuera, no tenían; algo que no tienen los habitantes de ninguna ciudad, los establecidos; algo que solamente tiene el que ha sido arrancado de raíz, el errante, el que se encuentra un día sin nada bajo el cielo y sin tierra; el que ha sentido el peso del cielo sin tierra que lo sostenga.

En nuestra casa crecemos como las plantas, como los árboles; nuestra niñez está allí, no se ha ido, pero se olvida. En nuestra casa, en nuestro jardín, no necesitamos tenerlo todo presente, todo el día, y nuestra alma toda en vilo, en vilo todo nuestro ser. No; en ella olvidamos, nos olvidamos. La patria, la casa propia es ante todo el lugar donde se puede olvidar. Porque no se pierde lo que se ha depositado en un rincón. Y basta que un día brille la claridad de una cierta manera para que algo que parecía para siempre borrado se presente, como saliendo del mar, purificado y pleno de vida. Y si es un pesar, se encuentra alivio, dejándolo en algún lugar apartado para ir a buscarlo cuando se tenga alma para soportarlo.

Porque los silencios de la casa y el rumor, ese zumbido de abejas que van y vienen, purifica y acompaña. Y ese tiempo inacabable y renaciente, como el Mar.

Así es la Patria, Mar que recoge el río de la muchedum-

bre. Esa muchedumbre en la que uno va sin mancharse, sin perderse, el Pueblo, andando al mismo paso con los vivos, con los muertos.

Y al salirse de ese mar, de ese río, sólo entre cielo y tierra, hay que recogerse a sí mismo y cargar con el propio peso; hay que juntar toda la vida pasada que se vuelve presente y sostenerla en vilo para que no se arrastre. No hay que arrastrar el pasado, ni el ahora; el día que acaba de pasar hay que llevarlo hacia arriba, juntarlo con todos los demás, sostenerlo. Hay que subir siempre. Eso es el destierro, una cuesta, aunque sea en el desierto. Esa cuesta que sube siempre y, por ancho que sea el espacio a la vista, es siempre estrecha. Y hay que mirar, claro, a todas partes, atender a todo como un centinela en el último confín de la tierra conocida. Pero hay que tener el corazón en lo alto, hay que izarlo para que no se hunda, para que no se nos vaya. Y para no ir uno, uno mismo haciéndose pedazos.

Tú, Padre mío, no te hiciste pedazos por esos caminos. Te sostuve, te fui sacando de las cuevas donde te metías. Ibas siempre a hundirte en las entrañas de la tierra. Y yo no te dejaba ni siquiera entrar en algunas de esas bocas oscuras que se abren en la tierra como las de una madre ávida. Íbamos andando a la claridad de las estrellas, hacia el alba, hacia el alba siempre. Hacia la aurora, Padre. Y una noche clara y sin estrellas, apareció una, una sola estrella en la bóveda del cielo, en medio. Entonces por primera vez vi un astro, ese Astro que el sol, la luna y las estrellas todas reflejan y encubren, el Astro al que todas las luces remiten, el Astro solo. Y después apareció como naciendo, reluciente y pálida, la Estrella de la Mañana, la mía. Pues que ni el Sol ni la Luna me han guiado apenas; sólo la Estrella. Y ahora está ahí, aquí. La puerta se quedó abierta para que entrara hasta aquí. Ahora esta mi tumba ya está en medio del cielo y de la tierra.

Sin cerrar los ojos, la siento sobre mí y en mí, en medio del cielo y de la tierra señoreando la noche del mundo. Dondequiera que esté, ella es el centro; lo hace sentir y

ver, lo establece. Y cerrando los ojos, la veo aún con mayor vida. Un rayo de vida que consume mis vidas todas: la vida que cayó sobre mí, la que surgía cuando me dejaban sola; las vidas que me tendían como una cinta, como un hilo, cada uno de mis hermanos. Pues que yo bien sabía que el uno me quería para que reinase a su lado, aunque se casara, y que el otro, al que yo más amaba, vendría un día a buscarme para irnos lejos a realizar algo hermoso y nunca visto, aunque se hubiera casado ya. Hemón, el novio, estaba siempre ahí, a la espera, ofreciéndome la vida, la vida que corre sin dificultad para todas las muchachas y que para mí estaba más allá, al otro lado de un torrente. Y él, desde la otra orilla, no podía ni siquiera llamarme, pues que sabía que no me era posible atravesarlo. Y a él, algo le impedía arrojarse a él, y atravesarlo, y llegar donde estaba yo y volver a atravesar el torrente conmigo. Allí, del otro lado, estaba nuestra vida, nuestras bodas. Y yo me quería dar aliento diciéndome: «Antígona, tienes novio, estás prometida; celebrarás un día tus bodas». Pero luego se me desvanecía la imagen. Y la vida prometida se me volvía a aparecer sin nombre y sin figura alguna, como un espacio claro. Como un horizonte y como una tierra diferente sin huellas de humanas plantas. La soñaba y entonces la veía. Desierta la sentía, como una llamada que me hacía ir obstinadamente hacia un punto invisible, por senderos que no llevan a ninguna parte. En sueños tenía siempre, para llegar a esa claridad prometida, que atravesar un dintel, como ése; que subir tres escalones, como ésos. Pero me quedaba quieta como ahora. Otras veces, tenía que atravesar de parte a parte una estancia muy clara, llena de grandes vasos de vidrio muy diáfanos que apenas se veían. Y era obligado el pasar entre ellos sin quebrar ninguno, sin hacerlos temblar. Y así lo hacía. Nunca quebré ningún vaso, ni atravesé el umbral estando la puerta abierta. Siempre fue así, en mi sueño y en la realidad. Cuando pasé la raya para ir a lavar el cadáver de mi hermano, el cántaro tampoco se me rompió. Y a

la tierra aquella donde mi hermano estaba, se podía ir, era tierra de ésta, de los hombres. No era la tierra prometida, la que se extiende más allá de lo que alumbra el Sol. La Tierra del Astro único que se nos aparece sólo una vez. Y allí todo será como un solo pensamiento. Uno solo. En esta tierra que está bajo el Sol no es posible. Porque todo lo que desciende del Sol es doble: luz y sombra; día y noche; sueño y vigilia; hermanos que viven uno de la muerte del otro. Hermano y esposo que no pueden juntarse y ser uno solo. Amor dividido. Y no hay un lugar donde el corazón pueda ponerse entero. Y hay que irlo a buscar, porque se pierde. Y se cae también el corazón, y hay que alzarlo sin que descanse. No se le puede dejar al corazón que descanse, ni que se aduerma. No hay que permitir que nos deje, ni que se vaya en la noche por su cuenta. Hay que esconderlo a veces, eso sí. Y dejarlo que ayune para que reciba su secreto alimento.

Y seguirlo cuando la oscuridad lo envuelve, entrarse con él en lo más denso de las sombras, reducirse hasta llegar con él a la secreta cámara donde la luz se enciende.

Ahora sí, ha de ser la hora ya. Ahora que está aquí la estrella.

Los desconocidos

DESCONOCIDO PRIMERO: Antígona, despiértate; aún es tiempo.

DESCONOCIDO SEGUNDO: ¿Adónde quieres llevarla? La puerta ha estado y sigue estando abierta. De no ser así, tú no habrías entrado, pues que no eres de aquellos que se filtran por las paredes.

DESCONOCIDO PRIMERO: ¿Y tú, tú?

DESCONOCIDO SEGUNDO: ¿No me reconoces porque vengo de este modo? ¿Porque no me muestro y nadie ha gritado mi nombre? ¿No me has visto alguna vez? Suelo pasar muy de prisa, ando atareado: me mandan, me piden.

DESCONOCIDO PRIMERO: Nunca te encontré por mis caminos. Veo que no eres un simple hombre como los demás, ni tampoco como yo. Pareces una aparición, una figura de esos sueños que luego nos acompañan. No sé quién eres. Mas si eres más que un hombre, has de saber a lo que vengo a este lugar. Todavía estamos a tiempo. Y yo vengo de otro modo, de un modo muy distinto al que han venido todos los que hasta aquí bajaron, todos los que se filtraron, como tú has dicho, por las paredes. Yo no puedo. Pero a cambio de esa imposibilidad puedo bajar a los pozos de la muerte y del gemido y puedo subir; entro en el laberinto y salgo. Y siempre de estos lugares de encierro saco a alguien que gime y me lo llevo conmigo. Y lo pongo arriba en medio de las gentes, a que cuente su historia en voz alta. Porque los que claman han de ser oídos. Y vistos. Déjamela. Porque veo que ya es tuya.

DESCONOCIDO SEGUNDO: No. No me pertenece a mí tampoco. Fue vuestra y la dejasteis sola. Apenas unos cuantos la siguieron hasta aquí cuando se lamentaba en voz alta, cuando clamaba. Y antes, cuando partió, niña sola guiando a su padre, el más desdichado de los hombres. Los dejasteis partir creyendo que con ello ya seríais dichosos y que la ciudad quedaba libre de culpa.

Entonces, en la desgracia, era vuestra, como vuestro era el padre en la culpa. Sois así. Rechazáis al inocente en su caída y luego os disputáis su tumba.

DESCONOCIDO PRIMERO: Pero yo, yo me acerco y aun bajo a las tumbas de otro modo. Ya te lo he dicho. Pero, escúchame.

DESCONOCIDO SEGUNDO: Te escucho.

DESCONOCIDO PRIMERO: No; no es así como tendrías que escucharme. Tendrías que darme aliento. Tendrías que darme la palabra.

DESCONOCIDO SEGUNDO: No sabes, entonces...

DESCONOCIDO PRIMERO: Poco sé, ahora. Porque he venido aquí en modo diferente a como he bajado a otros lugares como éste. Querría, quería llevármela viva, a ella, no a su sombra. Que conociera la vida antes de morir.

DESCONOCIDO SEGUNDO: No sabes quién es todavía. La amas desde cerca. Tienes que alejarte. Por esta vez te volverás solo. Tienes que esperarla.

DESCONOCIDO PRIMERO: ¿Tengo que irme así? ¿Sin ella, sin acabar de entender tus palabras y sin que me escuches? Tengo tantas palabras aquí en el pecho, agolpándose en mi garganta.

DESCONOCIDO SEGUNDO: ¿Temes por tus palabras? ¿Temes por Antígona? Por tus palabras no temas, pues que las tienes que dar todas; no son tuyas más que para darlas. Y por Antígona no penes ya más. Todo ha pasado ya para ella. ¿No la ves? Ha tocado esa parte de la vida de donde, aunque todavía se respire, no se puede ya volver. Mas nunca se irá, nunca se os irá del todo.

DESCONOCIDO PRIMERO: Hablas por enigmas. ¿Quieres decir que va a seguir aquí sola, hablando en alta voz, muerta hablando a viva voz para que todos la oigamos? ¿Es que va a tener vida, y voz?

DESCONOCIDO SEGUNDO: Sí; vida y voz tendrá mientras siga la historia.

DESCONOCIDO PRIMERO: Mientras haya hombres.

DESCONOCIDO SEGUNDO: Mientras haya hombres hablará sin descanso, como la ves ahora, en el confín de la vida con la muerte. ¿Has entendido?

DESCONOCIDO PRIMERO: Sí, no; no del todo. Vendré aquí, me acercaré por la noche para recoger su palabra en el silencio.

DESCONOCIDO SEGUNDO: No es eso; no será así. La oirás más claramente de lejos, aunque estés sumergido en otros asuntos. Pues que tú la oirás el primero. Y esas palabras que se aglomeran ahora en tu garganta, saldrán sin que lo notes. Su voz desatará tu lengua. Vete ahora.

DESCONOCIDO PRIMERO: No encuentro nada que decirte. Me voy con tu palabra.

DESCONOCIDO SEGUNDO: Antígona: ven, vamos, vamos.

ANTÍGONA: Ah, sí. ¿Dónde? ¿Adónde? Sí, Amor. Amor tierra prometida.

María Zambrano: nota biográfica y bibliografía

1904: Nace el 25 de abril en Vélez-Málaga. Sus padres, Blas José Zambrano y Araceli Alarcón Delgado, eran maestros.

1908: Durante una breve temporada que pasa en un cortijo de la provincia de Jaén, en casa de su abuelo materno, sufre una grave enfermedad que le lleva a las puertas de la muerte. Pasada la gravedad, convalece en Madrid, donde residen sus padres.

1909: La familia se traslada a Segovia, donde el padre de María Zambrano es profesor en la Escuela Normal. En Segovia, Blas Zambrano sería amigo y compañero inseparable de Antonio Machado, desde la llegada de éste a aquella ciudad en 1919, y uno de los fundadores de la Universidad Popular segoviana, así como de diversas revistas literarias e incluso de un periódico *(Segovia),* de breve duración.

1924: Realiza estudios de Filosofía y Letras por libre, debido a su escasa salud, en la Universidad de Madrid. En 1926 comienza a asistir a las clases, siguiendo los cursos de José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y Manuel García Morente.

1928: Inicia el doctorado. Tras su ingreso en la Federación Universitaria Española, comienza sus colaboraciones en la sección «Aire libre» del periódico madrileño *El Liberal.* Participa en la fundación de la Liga de Educación Social, de la que será vocal.

1930: Publica *Horizonte del liberalismo* (Madrid, Morata). Ingre-

sa como profesora auxiliar de la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, hasta 1936. En estos años trabaja en su tesis doctoral *La salvación del individuo en Spinoza*, e inicia su amistad con numerosos escritores e intelectuales de su generación.

1933: Comienza sus colaboraciones en las revistas *Cruz y Raya*, dirigida por José Bergamín, y *Revista de Occidente*, dirigida por José Ortega y Gasset; en esta última publica el ensayo «Hacia un saber sobre el alma» (n.º 138, diciembre 1934).

1936: En septiembre, contrae matrimonio con el historiador Alfonso Rodríguez Aldave, trasladándose poco después a Chile, donde éste ha sido nombrado secretario de la Embajada española.

1937: Publica *Los intelectuales en el drama de España* (Santiago de Chile, Panorama). A mediados de ese año regresa junto a su marido a España, integrándose en Valencia en el grupo fundador de la revista *Hora de España* (junto con Rafael Dieste, Antonio Sánchez Barbudo, Ramón Gaya, Juan Gil-Albert, Emilio Prados y Arturo Serrano Plaja), y colabora activamente en la defensa de la República. Escribe también, sin firma, en la revista *Madrid*, cuyo último número dirige. En los años de guerra, María Zambrano es miembro del Consejo de Propaganda y del Consejo Nacional de la Infancia Evacuada.

1939: El 28 de enero inicia su exilio, trasladándose primero a París y después a La Habana (Cuba), desde donde se dirige a México. Allí enseña algún tiempo en la Casa de España y como profesora de filosofía en la Universidad de Morelia (Michoacán, México). En ese mismo año publica las obras *Pensamiento y poesía en la vida española* y *Filosofía y poesía*, así como el ensayo «San Juan de la Cruz: de la "noche oscura" a la más clara mística», comenzado en Barcelona para *Hora de España* y publicado en la revista *Sur* de Buenos Aires.

1940: Se traslada a La Habana, invitada por el Instituto de Altos Estudios, de reciente fundación, y por el Instituto de Investigaciones Científicas de la Universidad de La Habana. Desde su llegada a México, María Zambrano colabora en diversas revistas hispanoamericanas: *Taller* (revista mensual de poesía y crítica, dirigida por Octavio Paz), *Luminar* y *El Hijo Pródigo*, de México; *Sur*, de Bue-

nos Aires; *Asomante* y *La Torre*, de Puerto Rico, etc.; así como en las publicaciones fundadas por el exilio español: *Romance* (México, 1940-41, dirigida por Juan Rejano), *Nuestra España* (La Habana, oct. 1939-sept. 1940, dirigida por Álvaro de Albornoz), *Las Españas* (México, oct. 1946-ag. 1950, dirigida por Manuel Andújar).

1943: Se traslada a Puerto Rico, como profesora en la Universidad de Río Piedras.

1944: *El pensamiento vivo de Séneca*, Buenos Aires, Losada.

1945: *La agonía de Europa*, Buenos Aires, Sudamericana.

1946: Se traslada a París, donde residirá hasta 1949.

1948: Se separa de su marido.

1949: Regresa a América, dictando cursos en Puerto Rico y La Habana. Reside en esta última ciudad hasta 1953.

1950: *Hacia un saber sobre el alma*, Buenos Aires, Losada.

1953: Se traslada a Roma, donde vivirá durante once años, hasta 1964, en compañía de su hermana Araceli. Obtiene una mención del Premio Literario Europeo de Ginebra por su autobiografía *Delirio y destino*.

1955: *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica.

1959: *Persona y democracia*, Puerto Rico, Ministerio de Instrucción Pública.

1960: *La España de Galdós*, Madrid, Taurus.

1964: Establece su residencia en una pequeña *ferme* en La Pièce (Gex, en el Jura francés, cerca de Ginebra); allí reside por espacio de dieciséis años, hasta 1980.

1965: *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, y *El sueño creador*, Xalapa (México), Universidad Veracruzana.

1967: *La tumba de Antígona*, México, Siglo XXI.

1971: Aparece el primer volumen de sus *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar.

1972: Muere su hermana Araceli. A raíz de ello, efectúa un breve e intenso viaje a Grecia.

1977: *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral.

1978: Se traslada a Ferney-Voltaire (Gex), población colindante de Ginebra. A partir de 1980 reside en Ginebra.

1981: Recibe el Premio Príncipe de Asturias de Humanidades. Es nombrada hija predilecta por el Ayuntamiento de Vélez-Málaga, su ciudad natal.

1983: Es nombrada doctora «honoris causa» por la Universidad de Málaga.

1984: Regresa a España, en noviembre, instalándose en Madrid, donde reside en la actualidad.
1985: El 28 de febrero es nombrada hija predilecta de Andalucía. Del 21 al 24 de abril se organizan en Vélez-Málaga y Málaga una serie de actos en su homenaje.
1986: Premio «Los 16 del año 85» que otorga *Cambio 16.*
1987: En marzo aparece el n.° 70/71 de *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura,* dedicado a María Zambrano así como una selección de textos que se recogen en *Suplementos,* n.° 2. Se crea en Vélez-Málaga la Fundación María Zambrano.
1988: El 25 de noviembre, Carlos Fuentes anuncia la concesión del Premio Cervantes 1988 a María Zambrano siendo además la primera mujer que recibe este galardón.
1989: El 10 de abril el Instituto de la Mujer rinde un homenaje a María Zambrano. Es trasladada su biblioteca a la Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga). El 24 de abril, en el paraninfo de la Universidad de Alcalá de Henares y presidido por los reyes don Juan Carlos y doña Sofía y el Ministro de Cultura Jorge Semprún, le fue entregado el Premio de Literatura en lengua castellana Miguel de Cervantes 1988. Dado su estado de salud lo recogió en su nombre su primo Rafael Tomeo. Por la tarde los reyes don Juan Carlos y doña Sofía la visitaron en su domicilio.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

Horizonte del liberalismo, Madrid, Morata, 1930, 304 pp.
Los intelectuales en el drama de España, Santiago de Chile, Panorama, 1937; 2.ª ed. aumentada: *Los intelectuales en el drama de España. Ensayos y notas (1936-1939),* Madrid, Hispamerca, 1977, 208 pp.; y en: *Senderos,* Barcelona, Anthropos, 1986.
Pensamiento y poesía en la vida española, México, La Casa de España, 1939, XII + 179 pp.; incluido en *Obras reunidas,* Madrid, 1971.
Filosofía y poesía, Michoacán (México), Universidad de Morelia, 1939; incluido en *Obras reunidas,* Madrid, 1971; edición corregida en: Madrid, F.C.E., 124 pp., Sombras del origen.

El freudismo, testimonio del hombre actual, La Habana, 1940.
Isla de Puerto Rico (Nostalgia y esperanza de un mundo mejor), La Habana, 1940.
El pensamiento vivo de Séneca (presentación y antología), Buenos Aires, Losada, 1944, 194 pp.
La agonía de Europa, Buenos Aires, Sudamericana, 1945.
Hacia un saber sobre el alma, Buenos Aires, Losada, 1950, 165 pp.; Madrid, Alianza, 1987, 201 pp., Alianza Tres, 1970.
El hombre y lo divino, México, F.C.E., 1955 (1.ª reimp., 1966); 2.ª ed. aumentada con el ensayo «El libro de Job y el pájaro», 1973, 408 pp., Col. Breviarios.
Persona y democracia, San Juan de Puerto Rico, Ministerio de Instrucción Pública, 1959; con el subtítulo *La historia sacrificial* en Barcelona, Anthropos, 1988, 167 pp., Pensamiento crítico / Pensamiento utópico, 34.
La España de Galdós, Madrid, Taurus, 1960; 2.ª ed. aumentada con el ensayo «Misericordia» y dibujos de Ramón Gaya, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1982, 148 pp.
España, sueño y verdad, Barcelona, Edhasa, 1965, Col. El puente; 2.ª ed. aumentada con el capítulo «Sueño y verdad de la pintura en España», 1982, 253 pp.
El sueño creador (Los sueños, el soñar y la creación por la palabra), Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1965; incluido en *Obras reunidas,* Madrid, 1971; Madrid, Turner, 1986, 143 pp.
La tumba de Antígona, México, Siglo XXI, 1967, Col. Mínima.
Obras reunidas (Primera entrega), Madrid, Aguilar, 1971, 370 pp., Col. Estudios literarios. Contiene «El sueño creador», «Filosofía y poesía», «Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes», «Poema y sistema», «Pensamiento y poesía en la vida española» y «Una forma de pensamiento: la "Guía"».
Claros del bosque, Barcelona, Seix Barral, 1977, Biblioteca breve. Trad. francesa: *Les clairières du bois,* trad. de Marie Laffranque, Toulouse, Publ. de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1985, 160 pp.
El nacimiento (Dos escritos autobiográficos), Madrid, Entregas de la Ventura, 1981.
Dos fragmentos sobre el amor, Málaga, Begar, 1982.
Los lugares de la palabra en «Claros del Bosque». Voz y texto. Grabación homenaje. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, 1 cassette.
De la Aurora, Madrid, Turner, 1986, 128 pp.

Senderos. Los intelectuales en el drama de España, La tumba de Antígona, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, 1986, 277 pp., Col. Memoria rota, Exilios y heterodoxias, 8.

ARTÍCULOS

En *Cruz y Raya* (1933-34):

«Cock-tail de ciencias» (presentación del discurso de Julio Rey Pastor, «Los progresos de España e Hispanoamérica en las ciencias teóricas»), n.° 1, 15 abril 1933, pp. 141-5.
«San Basilio» (nota biográfica y antología), n.° 2, 15 mayo 1933, pp. 91-118.
«Señal de vida» (sobre J. Ortega y Gasset, *Obras, 1914-1932*), n.° 2, 15 mayo 1933, pp. 145-154.
«Renacimiento litúrgico» (sobre R. Guardini, *El espíritu de la liturgia*), n.° 3, 15 junio 1933, pp. 161-4.
«Por el estilo de España» (sobre Vossler, *Lope de Vega y su tiempo*), n.° 12, marzo 1934, pp. 111-5.

En *Revista de Occidente* (1933-35):

«Lou Andreas Salomé: *Nietzsche*» (reseña), n.° 115, enero 1933, pp. 106-8.
«Hoffmann: *Descartes*» (reseña), n.° 117, marzo 1933, pp. 345-8.
«Alejandro el Grande, héroe antiguo» (reseña del libro de U. Wilken), n.° 127, enero 1934, pp. 117-120.
«Conde de Keyserling: *La vida íntima*» (reseña), n.° 128, febrero 1934, pp. 227-232.
«Robert Aron y Arnaud Dandieu, *La révolution nécessaire*» (reseña), n.° 131, mayo 1934, pp. 209-221.
«Por qué se escribe», n.° 132, junio 1934, pp. 318-328.
«Ante la *Introducción a la teoría de la ciencia,* de Fichte», n.° 137, noviembre 1934, pp. 216-224.
«Hacia un saber sobre el alma», n.° 138, diciembre 1934, pp. 261-276.
«Un libro de ética» (sobre Ramón del Prado, *Ética general*), n.° 146, agosto 1935, pp. 245-9.

En *Hora de España* (1937-38):

«El español y su tradición», IV, abril 1937, pp. 23-27.
«Españoles fuera de España», VII, julio 1937, pp. 59-62.

«La reforma del entendimiento español», IX, septiembre 1937, pp. 13-28.
«Dos conferencias en la Casa de la Cultura» (de Nicolás Guillén y Juan Marinello), X, octubre 1937, pp. 72-74.
«*La guerra,* de Antonio Machado», XII, diciembre 1937, pp. 68-74.
«Un camino español: Séneca o la resignación», XVII, mayo 1938, pp. 11-20.
«Poesía y revolución *(El hombre y el trabajo,* de Arturo Serrano Plaja)», XVIII, junio 1938, pp. 48-55.
«Un testimonio para *Esprit*», XVIII, junio 1938, pp. 59-63.
«*Madrid.* Cuadernos de la Casa de la Cultura», XX, agosto 1938, pp. 55-56.
«Misericordia», XXI, septiembre 1938, pp. 29-52.
«Pablo Neruda o el amor a la materia», XXIII, noviembre 1938, pp. 35-42.
«Las ediciones del Ejército del Este», XXIII, noviembre 1938, pp. 72-73.

Selección de artículos de María Zambrano (1933-1986):

«Nostalgia de la tierra», *Los Cuatro Vientos,* n.º 2, 1933; recogido en Paul Ilie, *Documents of the Spanish Vanguard,* University of North Carolina, 1969.
«La salvación del individuo en Spinoza», *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* (Madrid), n.º 3, feb.-marzo 1936, pp. 7-21.
«Antonio Machado y Unamuno, precursores de Heidegger», *Sur* (Buenos Aires), n.º 42, marzo 1938, pp. 85-86.
«San Juan de la Cruz (De la "noche oscura" a la más clara mística)», *Sur* (Buenos Aires), n.º 63, diciembre 1939, pp. 43-60.
«La agonía de Europa», *Sur* (Buenos Aires), n.º 72, septiembre 1940, pp. 16-35.
«La violencia europea», *Sur* (Buenos Aires), n.º 78, marzo 1941, pp. 7-23.
«La confesión, como género literario y como método», *Luminar* (La Habàna), vol 5, n.º 3, 1941, pp. 292-323, y vol. 6, n.º1, 1943, pp. 20-51.
«La esperanza europea», *Sur* (Buenos Aires), n.º 90, marzo 1942, pp. 12-31.
«Unamuno y su tiempo», *Universidad de La Habana,* n.º 46-48, enero-junio 1943, pp. 42-82.

«Nacimiento y desarrollo de la idea de libertad, de Descartes a Hegel», *Luminar* (La Habana), 1944.

«La destrucción de las formas», *El Hijo Pródigo* (México), n.° 14, mayo 1944, pp. 75-81.

«Poema y sitema», *El Hijo Pródigo* (México), n.° 18, septiembre 1944, pp. 137-139.

«La destrucción de la filosofía en Nietzsche», *El Hijo Pródigo* (México), n.° 23, febrero 1945, pp. 71-74.

«Sobre la vacilación actual», *El Hijo Pródigo* (México), n.° 29, agosto 1945, pp. 91-95.

«Delirio de Antagonía», *Orígenes* (La Habana), n.° 18, 1948.

«La Cuba secreta», *Orígenes* (La Habana), n.°20, 1948 (en torno a la antalogía de C. Vitier, *Diez poetas cubanos*).

«Le mythe de Don Quijote», *La Licorne* (Montevideo), 1948.

«Ortega y Gasset, filósofo español», *Asomante* (S. Juan de Puerto Rico), vol. 5, n.° 1, enero-marzo 1949, pp. 5-17, y n.°2, abril-junio 1949, pp. 6-15.

«Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis», *Orígenes* (La Habana), n.° 25, 1950, pp. 11-15.

«Amor muerte en los dibujos de Picasso», *Orígenes* (La Habana), n.° 31, 1952, pp. 17-22.

«Dos fragmentos sobre el amor», *Ínsula* (Madrid), n.° 75, marzo 1952; recogido en el libro homónimo.

«Fragmentos», *Orígenes* (La Habana), n.° 33, 1953.

«Tres delirios», («Corpus en Florencia», «El cáliz» y «Condena de Aristóteles»), *Orígenes* (La Habana), n.° 35, 1954.

«Sobre el problema del hombre», *La Torre* (S. Juan de Puerto Rico), n.° 12, oct.-dic. 1955, pp. 99-177.

«La multiplicidad de los tiempos», *Botteghe Oscure* (Roma), 1955; recogido en *Dos fragmentos autobiográficos.*

«Adsum», *La Licorne* (Montevideo), 1955; recogido en *Dos fragmentos autobiográficos.*

«Una visita al Museo del Prado», *Cuad. del Congreso por la Libertad de la Cultura* (París), n.° 13, 1955.

«Lo que le sucedió a Cervantes: Dulcinea», *Ínsula* (Madrid), n.° 116, 1955.

«Apuntes sobre la acción de la filosofía», *La Torre* (S. Juan de Puerto Rico), n.° 15-16, jul.-dic. 1956, pp. 552-576.

«Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset», *Sur* (Buenos Aires), n.° 241, julio-agosto 1956, pp. 40-49.

«Los sueños y el tiempo», *Diógenes* (Buenos Aires), n.° 19, septiembre 1957, pp. 43-58.

«Fragmentos. De un inédito: "Ante la verdad"», *Ínsula* (Madrid), n.° 134, enero 1958.
«Cartas sobre el exilio», *Cuad. del Congreso por la Libertad de la Cultura* (París), n.° 49, 1961.
«Palabra y poesía en Reyna Rivas», *Cuadernos Americanos* (México), vol. 121, n.° 2, marzo-abril 1962, pp. 207-212.
«El tiempo y la verdad», *La Torre* (S. Juan de Puerto Rico), n.° 42, abril-junio 1963, pp. 29-43.
«Un frustrado "pliego de cordel", de Ortega y Gasset», *Papeles de Son Armadans* (Palma de Mallorca), n.° 89, 1963.
«El poeta y la muerte: Emilio Prados», *Cuadernos Americanos* (México), vol. 126, n.° 1, enero-febrero 1963 (n.° dedicado a España).
«El camino de Quetzalcóatl», *Cuadernos Americanos* (México), vol. 133, n.° 2, marzo-abril 1964, pp. 69-77.
«Les dieux grecques», *Revue de Métaphysique et de Moral* (París), 1964.
«El sueño creador», *Ínsula* (Madrid), sep. 1966; reproducido en José Ángel Valente, *Las palabras de la tribu*, Madrid, Siglo XXI, 1971.
«La palabra y el silencio», *Asomante* (S. Juan de Puerto Rico), oct.-dic. 1967.
«El libro de Job y el pájaro», *Papeles de Son Armadans* (Palma de Mallorca), CLXV, 1969.
«Prólogo» a la edición facsimilar del n.° XXIII, inédito, de *Hora de España* (ed. de la revista en 5 vols., Barcelona. Laia, 1974).
«*Hora de España.* El número perdido», *Triunfo* (Madrid), n.° 629, 1974.
«Miguel de Molinos, recuperado», *Ínsula* (Madrid), enero 1975.
«Un pensador. Apuntes» (sobre A. Machado), *Cuadernos para el Diálogo* (Madrid), XLIX, extr., nov. 1975.
«El viaje: infancia y muerte» (sobre un poema de F. García Lorca), *Trece de Nieve* (Madrid), 1976.
«Hombre verdadero: José Lezama Lima», *El País* (Madrid), 27 nov. 1977: reproducido en *Poesie* (París), n.° 2, 1977.
«Acerca de la generación del 27», *Ínsula* (Madrid), jul.-ag. 1977.
«Presencia de Miguel Hernández», *El País* (Madrid), 9 julio 1978.
«La palabra perdida», «La palabra inicial», «El germen», en *Poesía* (Madrid), n.° 4, 1979.
«Antes de la ocultación. Los mares», *Altaforte* (París), n.° 1, 1979.
«Fragmentos» (del libro inédito *De la aurora*), *Escandalar* (Nueva York), n.° 4, 1980.

«Poeta, profeta Juan Ramón», *Ínsula* (Madrid), n.º 416-417, 1981.
«Pensamiento y poesía en Emilio Prados», prólogo a Emilio Prados, *Circuncisión del sueño,* Valencia, Pre-Textos.
«Del conocimiento pasivo o saber de quietud», *Cuadernos del Norte* (Oviedo), n.º 8, agosto 1981 (n.º homenaje a M. Zambrano).
«Para el *Destierro,* de Teresa Gracia», prólogo a Teresa Gracia, *Destierro,* Valencia, Pre-Textos, 1982, Col. Pre-Textos / Poesía.
«Saludo a Octavio Paz», *El País* (Madrid), 23 abril 1982.
«La llama», *Número* (Madrid), mayo-junio 1982.
«El vaso de Atenas», *Litoral* (Málaga), n.º 121-123, 1983 (n.º homenaje a M. Zambrano).

En la actualidad, María Zambrano prosigue sus colaboraciones y, especialmente, en el suplemento dominical «Las culturas» de *Diario 16,* donde publica regularmente.

Revistas y libros dedicados a María Zambrano

Cuadernos del Norte (Oviedo), año II, n.º 8, agosto (1981).
Pueblo (Madrid), 13 junio (1981) (suplemento «Sábado literario»).
Ortega Muñoz, J.F. (ed.) *María Zambrano o la metafísica recuperada,* Málaga, Universidad de Málaga / Ayuntamiento de Vélez-Málaga, 1982, 283 pp.
Litoral (Málaga), n.º 121-122-123 (1983); n.º 124-125-126 (1983). (El vol. I contiene las obras *La tumba de Antígona* y *Diotima de Mantinea.*)
VV.AA., *Papeles de Almagro. El pensamiento de María Zambrano,* Madrid, Zero-Zyx, 1983, 150 pp., Por un nuevo saber, 11.
Cuadernos Hispanoamericanos (Madrid), n.º 413, noviembre 1984.
Claros del Bosque (Sevilla), n.º 2-3 (1986).
Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura (Barcelona), n.º 70 / 71, marzo / abril (1987): «María Zambrano. Pensadora de la Aurora».
Suplementos Anthropos (Barcelona), n.º 2, marzo-abril (1987): «Antología, selección de textos».
VV.AA., *María Zambrano.* Premio «Miguel de Cervantes» 1988, Barcelona / Madrid, Anthropos / Ministerio de Cultura, 1989, Ámbitos literarios / Premios Cervantes, 14 (en prensa).

ÍNDICE

Prólogo 7

La experiencia de la historia (Después de entonces) 11

LOS INTELECTUALES EN EL DRAMA DE ESPAÑA

PRIMERA PARTE
La inteligencia y la revolución 27
La inteligencia y el fascismo 29
El fascismo y el intelectual en España 39

SEGUNDA PARTE
Hora de España 46

Un testimonio para *Esprit* 52
La Guerra, de Antonio Machado 60

ENSAYOS Y NOTAS

La reforma del entendimiento 73
El español y su tradición 81

La reforma del entendimiento español 87
Un camino español: Séneca o la resignación 105
Antonio Machado y Unamuno, precursores de Heidegger 117
Misericordia 120
Pablo Neruda o el amor a la materia 147
Poesía y revolución (*El hombre y el trabajo*, de Arturo Serrano Plaja) 156
Españoles fuera de España 170
Dos conferencias en la Casa de la Cultura 175
Madrid. Cuadernos de la Casa de la Cultura 178
Las ediciones del Ejército del Este 182
San Juan de la Cruz (De la «noche oscura» a la más clara mística) 184

LA TUMBA DE ANTÍGONA

Prólogo 201

Antígona 223
La noche 225
Sueño de la hermana 227
Edipo 231
Ana, la nodriza 234
La sombra de la madre 238
La harpía 241
Los hermanos 245
Llega Hemón 253
Creón 255
Antígona 257
Los desconocidos 262

María Zambrano: nota biográfica y bibliografía .. 267